Robert F. Taft

O Istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur

Volumul II

Transferul darurilor şi celelalte rituri preanaforale

Partea 2

APROPIEREA DE JERTFELNIC

Renaşterea

Liturgica

11

Colecție fondată și coordonată de Cezar Login

BIBLIOTECA
MÂNĂSTIRII PUTNA
16.870

ROBERT F. TAFT, S.J.

O ISTORIE A LITURGHIEI SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

Volumul II

TRANSFERUL DARURILOR ŞI CELELALTE RITURI PREANAFORALE

Partea 2

Apropierea de Jertfelnic

Tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfinţitului Părinte
† ANDREI
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului şi Clujului
Mitropolitul Clujului, Maramureşului şi Sălajului

Traducere
Cezar Login

editura Renașterea

Cluj-Napoca
2013

Robert F. Taft, S.J.
A History of the Liturgy of St. John Chrysostom
Volume II: The Great Entrance
Orientalia Christiana Analecta (OCA) 200, Roma, 2004[4]
© Edizioni «Orientalia Christiana»

Tehnoredactare: Monica Tămăşan
Lectura: Pr. Cătălin Ghiț
Protos. Simeon Pintea

Traducerea acestui volum este publicată cu acordul
Edizioni «Orientalia Christiana»
Pontificium Institutum Studiorum Orientalium
Piazza S. Maria Maggiore, 7, 00185 Roma – Italia

© Editura Renaşterea, 2013 – pentru această ediție românească
© Cezar Login, 2013 – pentru această traducere românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

TAFT, ROBERT

O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur / Robert F. Taft, S. J. ; pref.: Edward G. Farrugia, S. J. ; trad.: Cezar Login. - Cluj-Napoca : Renaşterea, 2008-
vol.
ISBN 978-973-1714-43-1

Vol. 2 : Transferul darurilor şi celelalte rituri preanaforale. Partea 2 : Apropierea de Jertfelnic. - 2013. - Bibliogr.. - Index. -
ISBN 978-606-607-076-8

I. Farrugia, Edward (pref.)
II. Login, Cezar (trad.)

264.1:235.3 Ioan Gură de Aur

EDITURA RENAŞTEREA
Piața Avram Iancu, Nr. 18
400117 Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: +40-264-599649
e-mail: editura_renasterea@yahoo.com / liturgica@renasterea-cluj.ro
http://www.renasterea-cluj.ro

CUPRINS

Introducere 9

CAPITOLUL VIII
DIALOGUL DUPĂ INTRAREA CU DARURILE

I. Formule echivalente în alte Liturghii 16
II. Sensul dialogului în Liturghia bizantină 18
III. Evoluția textului dialogului în tradiția manuscrisă 20
1. Partea I 20
2. Părțile II-III 22
a) *Vechea formă a dialogului la Constantinopol şi în Italia* 22
b) *Noua formă a dialogului* 25
(i) Noua versiune constantinopolitană 25
(ii) Noua versiune orientală 27
c) *Originea părții III* 28
d) *Completarea textului: adăugarea cererii pentru împreună-slujirea Sfântului Duh* 29
IV. Variante ale textului dialogului 30
V. Scopul original al dialogului: repartiția rolurilor 33
VI. Dialogul în *Cinovnikul* slavon 36
VII. Dialogul în unele fragmente siriace 36
VIII. Originea dialogului 37
Concluzii 38
EXCURS: Poziția coliturghisitorilor în timpul Liturghiei 40

CAPITOLUL IX
ECTENIA DE DUPĂ INTRAREA MARE

I. Ectenia cererilor în izvoarele timpurii 46
II. Scopul original al cererilor „îngerului de pace" 52
III. Problema ecteniei cererilor în cadrul CHR şi BAS 56
1. Dovezi extrase folosind metoda liturgicii comparate 57
2. Dovezi pornind de la comentariile liturgice bizantine 64
3. Dovezi provenind din evhologhioanele manuscrise 66
IV. În căutarea originilor ecteniei mari unite cu ectenia cererilor în cadrul Liturghiei Euharistice 68
V. Compoziția ecteniei cererilor 75
VI. Variante ale ecteniei bizantine de după Intrarea Mare 79
Concluzii 85

CAPITOLUL X
RUGĂCIUNEA PUNERII-ÎNAINTE

I. Textul 87
II. *Rugăciunea punerii-înainte* – o rugăciune ofertorie? 88
1. Cererea introductivă a ecteniei 88
2. Titlul rugăciunii 89
3. O problemă legată de textul rugăciunii 90
a) *Soluția modernă: punctuația* 92
b) *Textul în interpretarea lui Mateos* 93
4. Scopul rugăciunii 94
III. Rugăciuni echivalente în alte Liturghii 96
IV. Semnificația titlului rugăciunii 97
V. *Rugăciunea punerii înainte* a Sfântului Vasile cel Mare 103
VI. Originea *Rugăciunii punerii înainte* din CHR 108
VII. Ecfonisul *Rugăciunii punerii înainte* 109
VIII. Locul original al Rugăciunii în cadrul Liturghiei 111

CAPITOLUL XI
SĂRUTAREA PĂCII ŞI SIMBOLUL CREDINŢEI

A. Sărutarea păcii 114
I. Locul sărutării păcii în tradiţia bizantină 117
II. Evoluţia formulelor şi a rubricilor sărutării păcii în evhologhioanele bizantine 118
1. Salutul şi invitaţia de dinaintea sărutării păcii 120
2. Mărturisirea treimică 123
a) *Manuscrisele greceşti* 123
b) *Manuscrisele slavone* 124
c) *O particularitate otrantană* 124
d) *Originile mărturisirii treimice* 125
3. Psalmul 17, 2-3a 127
4. Sărutarea păcii 129
5. Formule care însoţesc sărutarea păcii 133
a) *„Hristos în mijlocul nostru" – „Este şi va fi"* 133
b) *Rugăciunea sărutării păcii* 133
IV. Dispariţia sărutării păcii 136

B. Crezul 137
I. Introducerea Crezului în cadrul Liturghiei 139
II. Locul rostirii Crezului la Liturghia de la Constantinopol 143
III. Scopul rostirii Crezului la Liturghie 145
IV. Porunca privind păzirea uşilor 147
1. *Textul poruncii: „Uşile, uşile; cu înţelepciune să luăm aminte"* 147
2. *Care uşi?* 150
3. *„Uşile" devin uşile canceliilor* 151
4. *Perdeaua altarului* 154
5. *„Ascunderea Tainelor" în ritul Marii Biserici* 156
6. *Icoanele în cadrul Liturghiei* 159

V. Cine rostea Crezul? 159
VI. Aerul 161
1. *Originea ritualului aerului* 162
2. *Apariția ritualului aerului în izvoarele bizantine* 164
3. *Ținerea sau clătinarea aerului în timpul Crezului* 165
4. *Ritualul aerului la Liturghia arhierească* 167
VII. *Trisaghionul* 168

CONCLUZII GENERALE 171

Textul grecesc al Intrării Mari şi al celorlalte rituri preanaforale 175

Lista cronologică a manuscriselor 183

Anexă la ediția românească 197

Index de manuscrise 209
Index general 216

INTRODUCERE

Odată ce darurile au fost acoperite şi cădite, ritualul transferului şi aşezării darurilor pe sfânta masă a luat sfârşit. Însă riturile preanaforale nu se încheie aici. De fapt, pregătirea darurilor era doar un act formal, de o importanţă secundară în comparaţie cu riturile *Apropierii de Jertfelnic* (*accessus ad altare*), în cadrul cărora liturghisitorii se pregătesc pentru începerea Anaforalei[1]. Importanţa relativă a acestor două pregătiri este reflectată de tema imnurilor care însoţesc riturile preanaforale în tradiţiile bizantină şi siriană, după cum am văzut în capitolul al II-lea. Nu există „imnuri ofertorii", ci imnuri de pregătire pentru întreaga Liturghie Euharistică. Observăm acelaşi lucru în comentariul din secolul al X-lea la Liturghia armeană, alcătuit de episcopul Chosroe († *c.* 972). Autorul dedică numeroase pagini ecteniei şi Rugăciunii Apropierii de Jertfelnic, dar nu spune niciun cuvânt despre transferul darurilor, săvârşit de către diaconi[2].

De fapt, anumite elemente analizate în partea 1 – Rugăciunea Heruvicului şi spălarea mâinilor – ar trebui considerate ca făcând parte dintre ritualurile de apropiere de jertfelnic, care sunt elementul central iniţial al acestei părţi a Liturghiilor răsăritene. Ritualizarea ulterioară a transferului darurilor, care a dat naştere unei procesiuni solemne la care iau parte toţi clericii, cu excepţia episcopului, mutarea spălării mâinilor de la locul său originar, dinaintea Intrării Mari, şi adăugarea de elemente ulterioare (Rugăciunea Heruvicului, troparele etc.), au condus la o întrepătrundere şi o confuzie a acestor ritualuri distincte ale preanaforalei: transferul fizic al darurilor şi

[1] Pentru *accessus ad altare*, cf. Hanssens, *Institutiones* III, pp. 308-317; Janeras, *Introductio* IV, pp. 38-40; Raes, *Introductio*, pp. 82 ff. Elementele acestui rit în Liturghiile aflate încă în uz pot fi văzute în tabelele din Raes, pp. 84-85 şi Janeras, IV, pp. 6 şi 44.

[2] *Chosroae magni explicatio precum missae*, trad. P. Vetter, Freiburg im B. (f.a.), pp. 11-17.

pregătirea duhovnicească a liturghisitorilor, care erau săvârşite odinioară simultan, de slujitori din trepte clericale diferite. În plus, sărutarea păcii, care iniţial reprezenta finalul Liturghiei Cuvântului, iar nu un preludiu al Anaforalei, a ajuns să fie încorporată în – sau, mai degrabă, dislocuită de – ritualurile de apropiere de jertfelnic, atunci când acestea au fost adăugate peste stratul primar al Liturghiei.

Prin urmare, dacă lăsăm la o parte sărutarea păcii, cel mai vechi element ceremonial propriu acestei rânduieli de pregătire este, în izvoare, spălarea mâinilor, pe care comentatorii o tâlcuiesc ca fiind o pregătire simbolică pentru Anafora[3]. Deja în perioada *Constituţiilor Apostolice*, spălarea mâinilor era urmată de o rugăciune particulară, chiar înainte de dialogul introductiv al Anaforalei. Şi se pare că acesta era momentul în care episcopul îmbrăca „veşmintele strălucitoare", ca parte a aceleiaşi pregătiri[4].

Pseudo-Dionisie menţionează şi el spălarea mâinilor în cadrul tâlcuirii enarxei Liturghiei şi, ulterior, când explică rânduiala hirotoniei, subliniază *apropierea de dumnezeiescul jertfelnic* (ἡ πρὸς τὸ θεῖον θυσιαστήριον προσαγαγή) ca fiind unul dintre cele mai importante elemente[5]. Această rânduială, în cadrul căreia candidatul este condus la altar pentru hirotonie, există încă în ritualul bizantin al hirotoniilor[6] şi, posibil, este legată de apropierea de jertfelnic din cadrul Liturghiei euharistice.

Rânduiala apropierii de jertfelnic (*accessus ad altare*) este astăzi întâlnită în toate Liturghiile răsăritene; este deosebit de importantă în tradiţiile siriene, unde putem vedea un ritual complet apărut încă de la o dată foarte timpurie. Spre exemplu, Teodor al Mopsuestiei, după ce descrie transferul darurilor, continuă cu explicarea rânduielii apropierii de jertfelnic. După ce remarcă că rugăciunea este necesară întotdeauna, „dar mai ales la această Liturghie înfricoşătoare noi avem nevoie de ajutorul dumnezeiesc, singurul în stare să împlinească toate lucrurile", afirmă că preotul mulţumeşte lui Dumnezeu

[3] Pentru izvoarele timpurii, cf. tabelul din cadrul cap. I şi Raes, *Introductio*, pp. 53 ff. Am discutat deja spălarea mâinilor în cadrul capitolului IV.

[4] *ConstAp.* VIII, 12, 4 (Funk I, p. 496) [*Canonul Ortodoxiei*, p. 746].

[5] *EH* 3 şi 5, *PG* 3, 437-440, 509.

[6] Goar, pp. 242, 244.

pentru tainele mântuirii pe care a binevoit să ni le împărtăşească şi nouă. Apoi continuă:

> După aceea, preotul întâistătător aduce mulţumire pentru sine-însuşi, pentru că Hristos l-a făcut slujitor al unei Taine atât de înfricoşătoare; atunci el prezintă de asemenea cererea ca harul Sfântului Duh, prin care el a ajuns la preoţie, să-i fie acordat şi acum pentru ca el să fie vrednic de măreţia unei astfel de slujiri şi ca – eliberat de orice intenţie rea – cu ajutorul harului dumnezeiesc, să împlinească, fără a se teme de vreo pedeapsă, această slujire, el care, fiind atât de departe de măreţia Aceluia, s-a apropiat de realităţi prea sublime pentru el.[7]

Aceeaşi atitudine – de fapt o elaborare a temei *„sus să avem inimile"*, după cum am văzut în capitolul II, în privinţa imnurilor Intrării Mari – poate fi văzută în ritualul descris de Narsai, care este şi prima noastră mărturie explicită pentru un dialog între slujitori, ca parte a rânduielii apropierii de jertfelnic:

> Preotul oferă acum taina mântuirii vieţii noastre, plin de teamă şi copleşit de frică şi cutremur mare. Preotul este plin de frică, teamă şi mare cutremur din pricina păcatelor sale şi din pricina datoriilor tuturor fiilor Bisericii... Cutremurul şi teama, pentru el şi pentru popor, îl umbreşte pe preot în acest înfricoşător ceas. În această înfricoşătoare slujire a sa, care îi cutremură până şi pe serafimi, fiul ţărânii stă cu teamă mare, ca mijlocitor...
>
> În această stare de cugetare stă preotul pentru a celebra cuviincios şi cu mare teamă şi cutremur. Asemeni lui Iacov, se închină de trei ori câte trei; şi apoi se apropie pentru a săruta mormântul Domnului (sfânta masă)... El cere diaconilor care sunt în preajma lui să se roage pentru el încât, pentru smerenia sa, să poată dobândi mila de la Cel Milostiv. Acum se roagă, cu inima străpunsă, înaintea lui Dumnezeu şi îşi mărturiseşte datoriile (păcatele) sale şi datoriile (păcatele) întregii biserici. Preotul cere puteri tainice împreună şi ajutorul (cel dumnezeiesc), pentru a putea săvârşi acest dar aşa cum se cuvine; şi în toate cele pe care preotul le rosteşte înaintea lui Dumnezeu, poporul i se alătură şi pecetluieşte slujirea sa, rostind *Amin*.[8]

---

[7] *Omilia 15*, 31-33 (ed. Tonneau-Devreesse, pp. 511-513; trad. rom., pp. 187-188).

[8] *Omilia 17* (Connoly, *Narsai*, pp. 7-8).

Importanța dată acestui ritual de către tâlcuitorii sirieni este reflectată în Liturghiile siriene actuale[9]. De fapt, în Liturghiile vest-siriene şi maronite se păstrează doar rânduielile apropierii de jertfelnic; procesiunea cu darurile dinaintea Anaforalei a dispărut complet[10]. Liturghia armeană este mai fidelă tradiției vechi, păstrând echilibrul între transferul darurilor, care este lăsat pe seama diaconilor, şi spălarea mâinilor, ectenia şi rugăciunea apropierii de jertfelnic care urmează. Liturghia bizantină a mers la extrema opusă, accentuând procesiunea în detrimentul rânduielilor apropierii de jertfelnic.

Această dezvoltare este reflectată în comentariile bizantine ale Dumnezeieştii Liturghii. Toate cuprind explicări ale Intrării Mari, ale sărutării păci şi ale simbolului de credință, dar nici Sfântul Maxim, nici Sfântul Gherman şi nici Pseudo-Sofronie nu spun vreun cuvânt în privința dialogului sau a rugăciunii de apropiere de jertfelnic[11]. Gherman abia dacă afirmă că după acoperirea darurilor „preotul se apropie apoi, cu încredere, de tronul harului lui Dumnezeu"[12]. *Protheoria* menționează succint rugăciunea în care episcopul se roagă pentru sine şi pentru popor, pentru ca jertfa să fie bineplăcută lui Dumnezeu[13]. Din aceste comentarii rămânem cu impresia că Intrarea Mare, sărutarea păcii şi crezul sunt singurele elemente importante ale ritualurilor preanaforale.

Însă comentariile mai târzii ale Sfinților Nicolae Cabasila (*c.* 1350) şi Simeon al Tesalonicului (*c.* 1420) arată că spiritul ritualului apropierii de jertfelnic nu a fost pe deplin pierdut în tradiția bizantină[14]. Iată

[9] De fapt, Liturghiile vest-siriene şi maronite au rugăciuni nu numai pentru suirea la altar, ci şi pentru coborârea de la altar, la sfârşitul Liturghiei (cf. *LEW*, p. 109, 7-16; Janeras, „Note sur la prière syrienne des adieux à l'autel", *OrSyr* 5, 1960, 476-478; Hanssens, *Institutiones* III, p. 533).

[10] Cf. *supra*, cap. II, secțiunea B.VI.2. Acelaşi lucru se poate spune şi despre tradițiile coptă şi etiopiană.

[11] Maxim, *Mystagogia* 16-18; 24, *PG* 91, 693-696; 704, 708. Comentariul lui Ps.-Sofronie, aşa cum este editat de Migne după ms. incomplet *Ottoboni Gr. 459* se termină cu transferul darurilor (*PG* 87³, 4001; cf. Bornert, *Commentaires*, pp. 210-211).

[12] *HE*, ed. Borgia, p. 33.

[13] *Protheoria* 19, *PG* 140, 444.

[14] Totuşi, atât Sf. Nicolae Cabasila (*Liturgiae expositio* 25, *PG* 150, 421) cât şi Sf. Simeon (*ET* 84, *PG* 155, 732) abia dacă menționează rugăciunea apropierii de jertfelnic.

cum explică Sfântul Nicolae Cabasila „rugăciunile de după intrarea cu cinstitele daruri şi îndemnurile preotului către popor":

> Preotul aşază cinstitele Daruri pe Sfântul Prestol. Apoi, ca unul ce e aproape de sfinţirea Darurilor şi e gata să se atingă de înfricoşata Jertfă, se pregăteşte pe sine şi se curăţeşte prin rugăciuni, sârguindu-se să fie destoinic pentru lucrarea sfântă. Dar se pregăteşte nu numai pe sine, ci şi pe poporul ce stă înainte, căutând să-l facă vrednic de primirea Harului, prin rugăciune, prin iubirea dintre dânşii şi prin mărturisirea credinţei.[15]

Aşadar, pentru Sfântul Nicolae Cabasila, toate cele ce urmează după depunerea darurilor pe sfânta masă, inclusiv sărutarea păcii şi crezul, sunt parte a pregătirilor pentru Anafora.

Descrierea Liturghiei cu arhiereu, făcută de Sfântul Simeon al Tesalonicului, arată explicit scopul dialogului dintre liturghisitori în cadrul acestei pregătiri: după ce prezintă acoperirea darurilor după intrare, întreabă: „De ce episcopul cere rugăciunile tuturor?", şi continuă cu explicaţia:

> Episcopul, cu capul plecat, cere ca toţi să se roage pentru el, pentru că se cunoaşte pe sine şi se cutremură şi este cuprins de frică înaintea acestei lucrări [pe care urmează să o săvârşească], şi pentru că îndeplineşte porunca apostolului care zice: „mărturisiţi-vă păcatele unii altora" şi „rugaţi-vă unii pentru alţii". Căci nu îşi pune nădejdea în sine, căci şi el este tot om.

Iar următorul paragraf continuă:

> După ce a primit rugăciunea preoţilor, binecuvintează poporul, rugându-se pentru ei şi, în acelaşi timp, cere rugăciunea tuturor. Iar poporul nu zice „Doamne, miluieşte", ci „Întru mulţi ani, stăpâne", ca şi cum s-ar ruga ca episcopul să îndeplinească cu vrednicie slujirea sa preoţească şi să petreacă mulţi ani în această slujire.[16]

La aceasta se referă Sfântul Simeon, deoarece episcopul nu binecuvintează poporul cu dicherul şi tricherul decât după sfârşitul acestui dialog. Astfel, aşa cum a arătat Raes, dialogul bizantin *Rugaţi-vă, fraţilor...* nu trebuie considerat – aşa cum pare – sfârşitul

[15] Trad eng. Hussey-McNulty, *Commentary*, 25, p. 55; trad. rom. E. Branişte, *Tâlcuirea*, XXV, pp. 58-59 (*PG* 150, 420-422).

[16] *ET* 81-82, *PG* 155, 729-732.

ritualurilor Intrării Mari, ci, mai degrabă, este o parte integrantă a pregătirii duhovniceşti a slujitorilor pentru Anaforaua pe care urmează să o celebreze[17]. Acesta este elementul următor al Liturghiei spre care ne vom orienta acum atenția.

[17] Raes, *Dialogue*, p. 38. Faptul că acest dialog este considerat a fi începutul rânduielii apropierii de jertfelnic, se poate observa şi din rubrica care îl precede în mai multe mss. ale tradiției din Reggio-Messina (cf. *infra*, capitolul VIII – excurs).

Capitolul VIII

DIALOGUL DUPĂ INTRAREA CU DARURILE

După cădirea finală a darurilor aşezate pe sfânta masă, preotul, dând cădelniţa şi lăsându-şi felonul în jos[1], îşi pleacă capul şi îi spune diaconului care stă de-a dreapta sa:

I. a. *Preotul:* Pomeneşte-mă, frate şi împreună-slujitorule.
b. *Diaconul:* Domnul Dumnezeu să pomenească preoţia ta întru Împărăţia Sa.

II. a. Roagă-te pentru mine, stăpâne.
b. *Preotul:* Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine şi puterea Celui Preaînalt să te umbrească.
c. *Diaconul:* Acelaşi Sfânt Duh să slujească împreună cu noi în toate zilele vieţii noastre.

III. a. Pomeneşte-mă, stăpâne.
b. *Preotul:* Domnul Dumnezeu să te pomenească întru Împărăţia Sa, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.
Diaconul: Amin.[2]

---

[1] Rubrica obişnuită „lăsându-şi felonul în jos" (χαλάσας τὸ φελόνιον), sau „având felonul slobozit", întâlnită în numeroase izvoare, se referă la faptul că felonul iniţial, conic, nu era mai scurt în partea din faţă, ci atârna de jur împrejur până la pământ. Astfel, liturghisitorul trebuia să-l adune şi să-l ridice în faţă pentru a-şi elibera mâinile în vederea gesturilor rituale. Din acest motiv, uneori îi erau cusuţi nasturi în partea din faţă, la nivelul pieptului, la care se încheiau găici pentru a-l susţine, dând libertate de mişcare (cf. planşele 99 şi 101 în volumul I din *Древности российскаго государства*, Moscova, din perioada domniei lui Nicolae I, f.a.).

[2] Cf. LEW, pp. 379-380. Pentru a uşura referinţele cu privire la text, urmăm împărţirea făcută de Raes, *Dialogue*, pp. 40-41. Să reţinem că textul slavon pentru II, b-c, foloseşte indicativul viitor, urmând literal textul din *Luca* 1, 35. Însă înţelesul dialogului este optativ, la fel cu ἔσται (să fie) din binecuvântarea care urmează după Anafora în BAS şi CHR:

Până astăzi, singurul studiu serios despre acest dialog este un scurt articol scris de A. Raes, S.J.[3]. Folosind acest studiu de pionierat ca punct de plecare, sperăm să-l completăm şi – acolo unde este necesar – să modificăm, într-o oarecare, măsură concluziile lui Raes pe baza literaturii recente şi a propriilor noastre studii asupra tradiţiei manuscrise[4].

I. Formule echivalente în alte Liturghii

O cerere similară adresată de către liturghisitorul proestos, prin care solicită rugăciunile coliturghisitorilor, se întâlneşte în mai multe Liturghii, atât în tradiţia răsăriteană cât şi în cea apuseană. Dialogul roman *„orate fratres"* nu este altceva decât una dintre numeroasele formule folosite odinioară în Apus: „Rugaţi-vă, fraţilor, ca jertfa mea şi a voastră să fie bineplăcută lui Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul"[5]. Alte texte apusene, ieşite din uz, arată chiar şi mai limpede asemănările dintre cele două tradiţii în privinţa acestui ritual. Spre exemplu, *Cartea de rugăciuni a lui Carol cel Pleşuv*, scrisă în preajma anului 1870, sub rubrica *Quid orandum sit ad missam pro sacerdote, quando petit pro se orar*, dă textul nostru de la *Luca* 1, 35, însă la conjunctiv: *Spiritus Sanctus superveniat in te et virtus altissimi obumbret te*, urmat

[3] RAES, *Dialogue*, pp. 38-51. Un articol mult mai recent este cel a lui N. DESNOV, „Недоуменный вопрос из чина литургии святаго Иоанна Златоуста", *Богословские Труды*, Moscova, 1968, pp. 181-189. Deşi Desnov ajunge la concluziile corecte privind confuzia de roluri din partea a doua a textului receptus, articolul său este, în mare măsură, limitat de izvoarele pe care le-a avut la îndemână – nu îl citează pe RAES şi foloseşte doar izvoarele editate ale CHR – şi de modul naiv în care abordează izvoarele. El citează textul meticulos discreditat al lui Pseudo-Proclu privind autenticitatea Liturghiilor bizantine (p. 183), consideră comentariul lui Pseudo-Sofronie ca fiind un izvor din secolul al VIII-lea (p. 183) şi nu înţelege că anumite elemente lipsesc din vechile evhologhioane mss. ale CHR nu pentru că nu intraseră încă în cadrul Liturghiei, ci datorită naturii *Evhologhionului* – carte a preotului – şi datorită trăsăturilor vechii versiuni a CHR (pp. 183-184).

[4] JACOB, *Formulaire*, a fost util îndeosebi în oferirea de material adiţionale care să completeze studiul lui RAES. Îi sunt recunoscător îndeosebi Gabrielei Winkler care a corectat anumite erori privind evoluţia textului dialogului în cadrul unei prime forme a acestui capitol.

[5] În opinia lui JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* II, pp. 86-87, răspunsul *„Suscipiat..."* este un adaos târziu.

de *Psalmul* 19, 4-5: *Memor sit sacrificii tui et holocaustum tuum pingue fiat. Tribuat tibi secundum cor tuum et omne consilium tuum confirmet,* la care este adăugată o altă rugăciune scurtă[6].

În tradiția iacobită, îndată după spălarea mâinilor, dar înainte de sărutarea păcii, preotul zice: „Frații mei și stăpânii mei, rugați-vă pentru mine ca jertfa mea să fie primită"[7]. În tradiția est-siriană ritualul este chiar mai dezvoltat. Acolo ,acest ritual are o importanță aparte pentru că tradiția nestoriană are o formă primitivă de concelebrare, conform căreia doar un singur preot citește Rugăciunea Euharistică[8]. În Biserica primară, acest lucru era făcut de episcop înconjurat de preoții săi. Totuși, după obiceiul est-sirian, arhidiaconul alegea dintre preoți, pe rând, pe acela care urma să aducă jertfa[9]. În cazul în care exista un mare număr de preoți, rândul fiecăruia venea foarte rar și este ușor de înțeles faptul că preotul ales, emoționat de cinstea acordată lui, era foarte expresiv în smerenia sa, în exprimarea nevredniciei sale, și cerea rugăciunile coliturghisitorilor săi atunci când se apropia de altar[10]. Prin urmare, nu este deloc surprinzător

[6] *Ibid.*, II pp. 82 ff. Pentru izvoarele latine care folosesc acest text, cf. *ibid.*, II, pp. 87 n. 37 și 88 n. 41; Raes, *Dialogue*, pp. 49-50.

[7] *LEW*, p. 83, 2-3.

[8] Cf. Raes, *Dialogue*, pp. 39-40 și „La concélébration eucharistique dans les rites orientaux", *LMD*, 35, 1953, pp. 25-27; Jammo, *Messe chaldéene*, pp. 173 ff, 200 ff; W.F. Macomber, „Concélébration in the East Syrian Rite", în J. Vellian (ed.), *The Malabar Church* (= *OCA* 186), Roma, 1970, pp. 17-22.

[9] Cf. următoarele izvoare (citate de Raes, *Dialogue*, p. 39, n. 3): Sinodul de la Seleucia-Ctesifon din anul 410 (J. Chabot, *Synodicon Orientals*, Paris, 1902, p. 268); Sinodul din anul 585 sub catolicosul Iso'yahb I (*ibid.*, p. 414); și canonul 11 din replica dată de același catolicos lui Iacov, episcop de Darai: „Cel ce urmează să sfințească nu este desemnat pentru această slujire de mai înainte ci, în momentul în care episcopul și preoții primesc pacea de la altar și își dau sărutarea păcii între ei, arhidiaconul îl desemnează pe cel care va sfinți darurile..." (*ibid.*, p. 430).

[10] Această emoție va fi cu atât mai reală cu atât mai mult cu cât niciunul nu știe cine va fi ales (cf. nota precedentă). Narsai vorbește în termeni foarte elogioși despre această mare cinste: „Preotul care este ales să celebreze Jertfa poartă întru sine chipul Domnului în acel ceas [al pătimirii Sale]... Ascultă, preotule, cel ce ai fost rânduit în ceata ta. Stai cu frica lui Dumnezeu și cinstește tagma ta așa cum se cuvine. Vezi, ai fost înălțat mai presus de heruvimi, mai presus de serafimi... fii fără de pată și fără de vină așa cum se cere de la tine. În acest chip stă preotul în acel ceas și nu se poate compara cu ceva măreția la care a fost chemat" (*Hom.* 17, ed. Connolly, *Narsai*, p. 4).

faptul că Liturghia nestoriană are un ritual extrem de dezvoltat la plecarea de pe *bema* şi la *apropierea de jertfelnic*, ritual care include numeroase formule pregătitoare, printre care şi un amplu dialog între preotul ales să slujească şi coliturghisitorii săi:

> *Preotul*: Binecuvintează, Domnul meu! Fraţii mei, rugaţi-vă pentru mine ca această jertfă să fie săvârşită de mâinile mele.
>
> *Coliturghisitorii*: Dumnezeu, Domnul tuturor, să te întărească să împlineşti voia Sa şi să primească cele puse înainte de tine şi bineplăcută să-I fie jertfa ta pentru noi şi pentru tine însuţi şi pentru cele patru colţuri ale lumii, cu harul îndurărilor Sale, totdeauna. Amin.

Apoi preotul repetă rugăciunea care precede dialogul şi continuă:

> *Preotul*: Binecuvintează, Domnul meu! Rugaţi-vă pentru mine, fraţii mei şi iubiţii mei, ca să fiu socotit vrednic să aduc înaintea Domnului nostru Hristos această jertfă vie şi sfântă pentru mine şi pentru întregul trup al Sfintei Biserici, cu harul îndurărilor Sale, totdeauna. Amin.

Şi coliturghisitorii răspund, iar preotul repetă rugăciunea[11].

Ritualurile de apropiere de jertfelnic ale acestor Liturghii au ca element comun ideea de pregătire pentru jertfa ce urmează să se aducă, pentru ca aceasta să fie primită de Dumnezeu, precum şi confuzia preotului care realizează nevrednicia sa şi neputinţa sa de a săvârşi o slujire atât de sfântă fără a fi ajutat, dar şi necesitatea ajutorului divin.

II. Sensul dialogului în Liturghia bizantină

În cadrul CHR, multe dintre aceste elemente sunt exprimate în cadrul Rugăciunii apropierii de jertfelnic[12], însă dialogul se limitează la tema necesităţii ajutorului divin. În acord cu teologia euharistică bizantină, aşa cum este ea exprimată în rugăciunile Liturghiei, această putere este atribuită Sfântului Duh[13]. Aşa cum vom vedea atunci

---

[11] *LEW*, pp. 272-273.

[12] Cf. *infra*, cap. X.

[13] RAES, *Dialogue*, pp. 40-42; MATEOS, *L'action du Saint-Esprit*, pp. 193-208. Cf. şi frica exprimată în Anaforaua BAS: „...să nu opreşti, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh de la Darurile care sunt puse înainte" (*LEW*, p. 336, 19-22) –

când vom studia evoluția textului dialogului, nucleul primar este tocmai această rugăciune de invocare a Sfântului Duh din *Luca* 1, 25, o temă pe care Sfântul Ioan Damaschinul o leagă de Euharistie:

> Toate cele pe care Dumnezeu le face, le săvârşeşte prin puterea Sfântului Duh şi, la fel acum [în Euharistie],lucruri mai presus de fire şi care nu pot fi înțelese decât prin credință sunt săvârşite prin puterea Sfântului Duh. „Cum poate fi aceasta, de vreme ce eu nu ştiu de bărbat", a grăit Sfânta Fecioară. Arhanghelul Gavriil i-a răspuns: „Duhul Sfânt se va pogorî peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri". Acum şi tu întrebi cum pâinea devine Trupul lui Hristos, iar vinul şi apa Sângele Său. Iar eu îți zic că Sfântul Duh iarăşi vine şi împlineşte cele ce sunt de neconceput şi de neînțeles.[14]

În acest text, cel puțin, temeiul patristic pentru folosirea citatului din *Luca* 1, 35 este explicit.

Însă ceea ce ne uimeşte pe noi în cazul dialogului nostru este faptul că *acestea îi sunt spuse diaconului de către preot*! Petrus Arcudius (1563-1633) în lucrarea sa *De concordia* a subliniat de mult timp această anomalie din textul receptus. După ce citează acelaşi pasaj din lucrarea *Despre credința ortodoxă* (indicat de el, eronat, ca fiind preluat din capitolul 14), continuă astfel:

> Din aceste motive, preotul care celebrează împreună cu diaconul... îi spune diaconului: „Roagă-te pentru mine, diacone!", iar acesta, răspunzând, zice: „Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine..." Căci aşa trebuie să citim în Liturghie, pentru ca [dialogul] să aibă un înțeles adevărat şi adecvat. Aceasta [trebuie] să se facă pentru a corecta şi a se citi aşa cum este evident în Liturghia lui Iacov, unde ceilalți spun aceleaşi cuvinte preotului[15].

Şi Goar aduce argumente împotriva acestui text întâlnit în cărțile tipărite, dar nici el şi nici Arcudius nu oferă o argumentație conclu-

---

frică uneori exprimată în textul dialogului, încât preotul se roagă nu doar pentru pogorârea Sfântului Duh, ci şi ca „Acesta să rămână şi să slujească împreună cu noi în toate zilele vieții noastre" (*Paris Gr. 2509*, Goar, p. 81).

[14] *De fide orthodoxa* 4, 13, *PG* 94, 1141.

[15] *De concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administrations*, Paris, 1626, III, 36, p. 270 (trad. rom. A. Baciu). Dialogul din IAK, pe baza căruia Arcudius argumentează, are rolurile în ordinea lor corectă; cf. Mercier, p. 190, 11 ff.

zivă pe baza studiului amănunțit al tradiției manuscrise[16]. Totuşi, sperăm că un astfel de studiu va susține observațiile şi obiecțiile lor.

III. Evoluția textului dialogului în tradiția manuscrisă

1. *Partea I*

Prima parte a dialogului poate fi rezolvată extrem de uşor. Raes arată că este vorba de un adaos târziu, fără susținere în tradiția manuscrisă[17]. Nu este întâlnită în niciunul dintre evhologhioanele, diataxele sau arhieraticoanele greceşti, slavone sau orientale manuscrise, cu o singură excepție. Este vorba de codicele *Ethnike bibl. 779*, din secolul al XVIII-lea[18]. Nu se găseşte nici în ediția princeps din anul 1526 şi nici în edițiile venețiene din 1558 şi 1562[19]. Din câte ştim, apare pentru prima dată în ediția venețiană din 1571 şi, chiar şi astăzi, nu face parte din textul dialogului din *Cinovnicul (Arhieraticonul)* slavon[20].

Teoria lui Raes cu privire la originea acestei părți a dialogului pare plauzibilă. El consideră că este vorba de o simplă repetiție a celor rostite de către diacon atunci când intră în altar după Intrarea Mare: „Preoția ta să o pomenească Domnul Dumnezeu în împărăția Sa, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor", la care preotul răspunde: „Diaconia ta să o pomenească Domnul Dumnezeu în

[16] GOAR, p. 115 n. 113. Referințele date în ediția a 2-a a lucrării lui Goar trimit la nr. paginilor din prima ediție, Paris, 1647. Dăm între parantezele numerele corecte ale paginilor din a doua ediție (Veneția, 1730). După cum a arătat RAES, (*Dialogue*, p. 43 n. 2) Goar nu aduce cele mai fericite argumente. El se referă la *Veneta recentiora*, fol. 92 linea 9 [p. 75], ms. *Regium*, fol. 106 linea 40 [p. 92], *Cryptof.* şi *Codex Pyromalus*. Însă *„Veneta recentiora"* urmează textul receptus, iar fol. 106 [p. 92] cuprinde ediția lui Erasmus, care omite dialogul în întregime. Goar, probabil, a dorit să se refere la *Paris Gr. 2509* (sec. XV) [p. 81], care dă părțile II-III ale dialogului cu rolurile corect distribuite. Pentru *Pyromalus* şi *Cryptof.* [= *Codex Falascae*] cf. *infra*, secțiunea III.2.a şi notele 44-45. BAS din *Codex Pyromalus* dă o formă primitivă a dialogului.

[17] *Dialogue*, p. 41.

[18] TREMPELAS, p. 85 (z în ap. critic).

[19] RAES, *Dialogue*, p. 41.

[20] *Cinovnic*, Moscova, 1879, ff. 36ᵛ-37ᵗ, şi Varşovia, 1944, f. 10ʳᵛ; cf. RAES, *Dialogue*, p. 41.

împărăția Sa, totdeauna..."[21]. Sau ar putea fi considerată un răspuns la această rugăciune. În diataxele din mss. *Ethnike bibl. 662, Moscova Sinod. 381* şi în cea a lui Filotei, atunci când intră, diaconul îi spune preotului: „Doamne, pomeneşte-mă pe mine, păcătosul", la care preotul răspunde: „Domnul Dumnezeu să te pomenească în împărăția Sa"[22]. Astfel, preotul, după ce s-a rugat pentru diacon, îi cere şi el acestuia să se roage pentru el, aşa cum se întâmplă în partea I a textului receptus:

Preotul: Roagă-te pentru mine, frate şi împreună-slujitorule.
Diaconul: Preoția ta să o pomenească Domnul Dumnezeu în Împărăția Sa.

Oricum, mss. arată că aceasta nu era parte din dialogul original şi considerăm că ține de saluturile schimbate de clerici cu poporul, dar şi între ei, pe baza cărora s-au dezvoltat pomenirile de la Intrarea Mare.

O ultimă observația privind textul părții I. Raes a atras atenția asupra folosirii epitetului „împreună-slujitor (συλλειτουργός)" pentru diacon[23]. Deşi niciunul dintre mss. timpurii care conțin dialogul nu foloseşte acest titlu pentru diacon, termenul este suficient de răspândit în literatura teologică grecească şi datează cel puțin din perioada Sinodului de la Neocezareea (315 d.Hr.)[24]. Pseudo-Dionisie explică şi faptul că ierarhia pământească „slujeşte împreună" cu cea cerească[25]. În cadrul Liturghiei, rugăciunea constantinopolitană a intrării face referire la îngerii împreună-slujitori (συλλειτουργοῦντες) care intră împreună cu clericii[26]. Deoarece tipologia bizantină îi reprezintă adesea pe îngeri înveşmântați ca diaconi, iar tâlcuitorii îi descriu pe diaconi ca săvârşind o slujire îngerească, nu ar trebui să ne mire folosirea termenului de „împreună-slujitor" pentru diacon,

[21] Raes, *loc. cit.*

[22] Ed. Trempelas, pp. 9-10; Krasnoselțev, *Materialî*, p. 25.

[23] *Dialogue*, pp. 41, 46-48.

[24] Canonul 14, referindu-se la horepiscopi concelebrând cu episcopi (Mansi 2, 542-543).

[25] *De coel. hier.* 1, *PG* 3, 124.

[26] *LEW*, p. 312, 21-22 (BAS). Aceeaşi idee se întâlneşte în cadrul rugăciunii pregătitoare dinaintea Liturghiei din codicele *Patmos 719* (sec. XIII) (Dmitrievski II, pp. 170-171) şi în *Codex Falascae* (Muretov, *K materialam*, p. 10). Rugăciunea este omisă în ediția lui Goar, probabil pentru că precede titlul CHR (cf. Goar, p. 85).

dar şi pentru episcopi, preoţi, pentru ierarhia cerească şi chiar pentru Sfântul Duh. Fiecare dintre cei care participă la Liturghie concelebrează, după treapta sa.

2. *PĂRŢILE II-III*

a) Vechea formă a dialogului la Constantinopol şi în Italia

În cele mai vechi izvoare, partea I-II, a-b, pare a fi elementul primar al dialogului nostru. BAS din secolul al X-lea din versiunea Johannisberg dă următoarea rubrică la transferul darurilor:

Interea deportantur & proponuntur munera à presbyteris, & post lauationem manuum, petit [episcopus] ministros pro se orare, & respondẽt:	*Între timp, darurile sunt aduse şi sunt date preoţilor, iar după spălarea mâinilor [episcopul] le cere slujitorilor să se roage pentru el, iar [aceştia] răspund:*
Spiritus sanctus superueniat in te, & uirtus altissimi obumbret te & comministret tibi.[27]	Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine şi puterea Celui Preaînalt să te umbrească şi să slujească împreună cu tine.

Rubrica din codicele *Pyromalus* contemporan (BAS) dă aproape acelaşi text:

> ...după spălarea mâinilor, episcopul le cere slujitorilor (λειτουργούς) să se roage pentru el. Iar ei răspund: *Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine...*[28]

Ambele izvoare stau mărturie pentru practica din secolul al X-lea de la Liturghia patriarhală de la Constantinopol şi prezintă dialogul în forma sa cea mai veche păstrată în ritul Marii Biserici.

În izvoarele italo-greceşti întâlnim prima menţionare a formulei noastre în codicele *Grottaferrata Gb IV* din a doua jumătate a secolului al X-lea (BAS şi CHR, ff. 7ʳ, 21ʳ). Totuşi, în acest ms., cea mai veche mărturie a formulei analizate[29], rugăciunea de invocare a Sfântului Duh nu apare ca un dialog, ci ca o rugăciune rostită de către preot:

---

[27] COCHLAEUS, *Speculum*, p. 124.

[28] GOAR, p. 155.

[29] Iar nu codicele *Grott. Gb II* (sec. XI-XII), aşa cum a considerat Raes. Cf. JACOB, *Formulaire*, p. 180; RAES, *Dialogue*, p. 45.

După ce darurile au fost aşezate [pe sfânta masă], preotul se întoarce spre dreapta şi se roagă: Duhul Sfânt să Se pogoare peste mine şi puterea Celui Preaînalt să mă umbrească şi să slujească împreună cu mine, Domnul Dumnezeu, Împăratul slavei.

Şi se întoarce spre stânga şi zice: Acelaşi Preasfânt Duh să Se pogoare peste mine şi puterea Celui Preaînalt să mă umbrească şi să slujească împreună cu mine.[30]

Vom analiza ulterior motivele care stau la baza formei non-dialogice a rugăciunii din acest ms. Acum este important să reţinem că acest text arată vechimea frazei „Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine (mine, noi)" şi legătura sa originală cu versetul lucanic anterior[31]. Această legătură este confirmată de codicele constantinopolitan *Pyromalus* şi de versiunea Johannisberg, deja citate. Singura diferenţă este faptul că *Grottaferrata Gb IV* repetă întreaga formulă, cu începutul diferit Αὐτὸ τὸ πνεῦμα (*Acelaşi Duh*).

Alte două codice italo-greceşti, *Grottaferrata Zd II* (1090 d.Hr.) f. 64^{v}, şi *Gb XV* (sec. XI) f. 3^{v}, par să concorde cu *GB IV*. Dar, dat fiind faptul că toate mss. dau doar începuturile pentru II, b-c, este imposibil să ne dăm seama dacă textul este la fel cu cel din *Gb IV* sau a evoluat deja spre textul receptus, în care textul versetului *Lc.* 1, 25 este separat deja de cererea ca Duhul Sfânt să slujească împreună cu preotul.

Versiunea originală a dialogului includea, probabil, o invitaţie adresată de liturghisitorul proestos celorlalţi slujitori de a se ruga pentru el (II, a), dar nu o exprima printr-o formulă fixă menţionată în text (cf. *Codex Pyromalus*, versiunea Johannisberg, codicele *British Museum Add. 34060*). Ca răspuns, coliturghisitorii rosteau cuvintele adresate de arhanghel Mariei în *Lc.* 1, 35 (II, b). Ulterior, la textul lucanic a fost adăugată fraza „şi să slujească împreună cu tine", întâlnită pentru prima dată în codicele *Grottaferrata Gb IV* şi în versiunea Johannisberg. O dezvoltarea ulterioară – sau, poate, paralelă –, posibil de origine italo-grecească, a inclus repetarea aceleiaşi formule de către liturghisitorul proestos pentru cei împreună slujitori cu el, dar cu începutul: *Acelaşi Duh*. Astfel interpretăm forma originală a

[30] CHR, f. 21^{r}. BAS (f. 7^{r}) dă acelaşi text, cu excepţia unor variante textuale minore în cadrul rubricilor şi a absenţei frazei „Domnul Dumnezeu, Împăratul slavei".

[31] Jacob, *Formulaire*, pp. 180-181.

textului păstrat până la noi în codicele *Grottaferrata Gb IV*. Motivul pentru care acest codice a abandonat forma dialogică este faptul că descrie o Liturghie fără coliturghisitori; însă rubrica tipiconală care îi cere preotului să se întoarcă spre dreapta şi spre stânga trădează faptul că, odinioară, era vorba de un dialog cu împreună-liturghisitorii aliniaţi de-o parte şi de alta a sfintei mese[32].

Un izvor ulterior al versiunii primitive a CHR, *Paris Gr. 324*, un ms. din secolul al XIV-lea de origine orientală păstrează, se pare, textul dialogului în forma sa originală, adică o singură cerere preluată din *Luca* 1, 35, fără repetări şi fără interpolarea unei cereri ca Duhul Sfânt să coliturghisească:

> *Diaconul:* Binecuvântaţi, sfinţi îngeri (εὐλογεῖτε, ἅγιοι ἄγγελοι).
> *Preotul:* Duhul Sfânt să Se pogoare peste noi şi puterea Celui Preaînalt să ne umbrească totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.[33]

La fel ca în cazul *Grottaferrata Gb IV*, dialogul a fost acomodat la o Liturghie la care nu slujeau mai mulţi clerici, un fenomen ce poate fi observat şi în diataxele din secolul al XV-lea *Leningrad Gr. 423* şi *Sabas Gr. 305*, în care cererea lucanică este rostită deasupra darurilor[34]. Aceasta ar putea explica simplitatea sa, adică absenţa cererii ca Duhul Sfânt să împreună-slujească şi a întregii părţi III. Dar este la fel de posibil – aşa cum se va confirma acest fapt în noua versiune a dialogului – ca cererea interpolată privind împreună-slujirea Duhului Sfânt să nu fi câştigat niciodată un loc permanent în vechea versiune a textului.

În privinţa invitaţiei diaconale „Binecuvântaţi, sfinţi îngeri", Jacob remarcă faptul că pare a fi vorba de o transformare a invocaţiei ori-

---

[32] *Loc. cit.* Jacob a descoperit urme ale aceluiaşi tip de ritual în codicele *Messina Gr. 160*, un ms. din sec. XI înrudit cu *Grott. Gb IV* (*ibid.*, pp. 184 ff, 191). A se vedea şi *infra*, secţiunea III.2.d.

[33] JACOB, *Formulaire*, p. 252. Şi codicele din secolul al XVI-lea, *Grottaferrata Gb XIX* (f. 9r) are doar II, a-b în cadrul dialogului. Codicele *Messina Gr. 160* are „Binecuvântaţi, sfinţi" şi începutul de la II, b (*ibid.*, p. 191).

[34] KRASNOSELTEV, *Materiali*, p. 90. Cf. şi ms. slavon *Petersburg Acad. 566* (sec. XV) în care preotul spune *Lc.* 1, 35 în timp ce acoperă darurile cu aerul după Intrarea mare (MURETOV, *K materialam*, p. 89).

ginale „în sensul Liturghiei cereşti"[35]. Poate că diaconii se adresează îngerilor a căror împreună-slujire a fost cerută în rugăciunea intrării. Oricum, în tipologia bizantină a Liturghiei cereşti, atât preoţii cât şi diaconii sunt reprezentaţi ca îngeri[36].

b) Noua formă a dialogului

Aceste vechi practici par să fi cedat locul la două forme mai noi, extinse, ale dialogului, care apar începând cu secolul al XII-lea în toate familiile tradiţiei manuscrise: constantinopolitană, otrantană, calabriană şi siciliană, orientală, dar şi în diataxele monahale şi în versiunile georgiană şi slavonă.

(i) Noua versiune constantinopolitană

Noua formă a dialogului apare pentru prima dată la Constantinopol, în versiunea lui Leon Thuscus. Este caracterizată prin lipsa vreunei cereri ca Sfântul Duh să coliturghisească şi prin adăugarea părţii III.

Et depositis sanctis panibus super sacram mensam in crucis figuram, expanso desuper peplo et astantinbus in circuitu sacerdotibus, dicit archypresbyter: Orate pro me, sacerdotes sancti.

Qui respondet: Spiritus sanctus superueniat in te et uirtus altissimi obumbret tibi.

Et rursus illi dicunt ad eum: Memento nostri, domine.

Et ipse respondet: Memor sit nostri dominus deus in regno suo.

Tunc secedunt et stantes pro ianuis cancellorum a dexteris et a sinistris, unusquisque dicit orationes mysteriorum in silentio intuentes ad sanctam mensam.[37]

Şi aşază sfintele pâini pe sfânta masă în chipul crucii, întinzând deasupra lor aerul şi, stând în mijlocul preoţilor, arhipresbiterul zice: Rugaţi-vă pentru mine, sfinţilor preoţi.

Acesta răspunde: Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine şi puterea Celui Preaînalt să te umbrească.

Şi iarăşi îi spun: Pomeneşte-ne, doamne.

Şi acesta răspunde: Să ne pomenească Domnul Dumnezeu în împărăţia Sa.

Atunci se separă şi, stând în faţa uşilor canceliilor, la dreapta şi la stânga, fiecare rosteşte încet rugăciunea tainelor, privind spre sfânta masă.

[35] *Formulaire*, p. 252.

[36] Cf., spre ex., Millet, *Monuments de l'Athos*, planşele 218, 2; 219, 3; 256, 2; 257, 2; 261, 1-2; 262, 1-2; Ştefănescu, *Illustration des liturgies*, planşele XXIX, 1-2; XXX, 1-2.

[37] Jacob, *Toscan*, p. 150.

Ritualul patriarhal al Marii Biserici din secolele XII-XIII din *British Museum Add. 34060* face parte din aceeaşi tradiţie. Patriarhul se pleacă către preoţii împreună liturghisitori, iar aceştia zic: „Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine şi puterea Celui Preaînalt să te umbrească. Pomeneşte-ne, stăpâne". Iar el răspunde: „Domnul Dumnezeu să ne pomenească în împărăţia Sa totdeauna, acum..."[38].

Aceeaşi formă a dialogului se întâlneşte în diataxele monastice ulterioare, inclusiv în cea a lui Filotei[39], în numeroase mss. ale versiunii slavone[40], şi în mss. din secolul al XII-lea care cuprind o Liturghie otrantană[41]. Situată pe coasta de răsărit a Italiei, biserica din Otranto (Idrunt) a rămas în strânsă legătură cu Constantinopolul până la invazia normandă, iar practicile sale liturgice – cu excepţia celor pur locale – sunt constantinopolitane, în comparaţie cu cele din Calabria şi Sicilia[42]. Şi astfel, dialogul otrantan este similar celui din versiunea lui Thuscus, cu excepţia II, a („Rugaţi-vă pentru mine, fraţilor") şi a adaosului lui γένοιτο (*fie*) la final, după sfârşitul obişnuit „πάντοτε, νῦν..." („totdeauna, acum...")[43]. Acest *„fie!"*, atras în cadrul dialogului, fără nicio îndoială, de folosirea versetului lucanic al Bunei-Vestiri în cadrul părţii II, este extins în varianta slavonă pentru a include şi restul răspunsului Fecioarei: „Fie mie (nouă) după cuvântul tău" (*Lc.* 1, 38b)[44].

---

[38] F. 512r. Editarea lui ARABATZOGLOU (*Bibliotheke*, p. 238) este extrem de defectuoasă.

[39] Spre ex., *Ethnike bibl. 662* (sec. XII-XIII) şi Filotei (sec. XIV) în TREMPELAS, pp. 9-10; *Moscova Sinod 381* (sec. XIII-XIV), *Vat. Gr. 573* (sec. XIV-XV) în KRASNOSELŢEV, *Materialî*, pp. 25-26, 108-109.

[40] Cf. spre ex. *Sinai Slav. 14* (f. 21r) şi *15* (f. 29r).

[41] Pentru izvoarele otrantane a se vedea JACOB, *Formulaire*, pp. 341-384.

[42] *Ibid.*, pp. 341-342.

[43] *Ottoboni Gr. 344*, 1177 d.Hr., (f. 152r); mss. din secolul al XIII-lea: *Karlsruhe EM 6* (ed. ENGDAHL, CHR, p. 20; BAS, p. 60), *Ambros. 276* (f. 13v), *709* (f. 92r) şi *167* (CHR, f. 20r-v; BAS, f. 70r); şi din secolul al XIV-lea, *Sinai Gr. 966* (CHR, f. 29v; BAS, f. 36r; cf. DMITRIEVSKI II, pp. 205-206); versiunea otrantană a BAS, sec. XIII-XIV, şi revizuirea otrantană a lui Thuscus (JACOB, *Otrante*, pp. 69, 93).

[44] Acest „fie" este întâlnit în *Ottoboni Gr. 344*, *Sinai Gr. 966*, *Ambros. Gr. 167*, şi în versiunea otrantană a BAS (cf. nota anterioară pentru aceste izvoare), dar şi în versiunea slavonă în mss. mai vechi (cf. *infra*, secţiunea IV). *Codex Falascae* (GOAR, p. 88) îi indică liturghisitorului proestos să răspundă la rugăciunea coliturghisitorilor (= II, b) astfel: „Amin. Amin. Fie mie după cuvântul vostru. Şi Domnul Dumnezeu

(ii) Noua versiune orientală

Având o structură similară cu a dialogului constantinopolitan, versiunea întâlnită începând cu secolul al XII-lea în evhologhioanele de proveniență siciliană sau calabriană[45], dar şi în două mss. ale IAK şi în CHR georgiană din codicele *Graz Georg. 5* (sec. XIII). Aici, în locul cererii în care proestosul (II, a) solicită rugăciunea coliturghisitorilor, apare *Ps.* 33, 4. Iată textul din *Graz Georg 5*:

მღდელმან თაყუანისცეს წმიდასა ტრაპეზსა და თქუას: განადიდეთ უფალი ჩემთანა და აღვამაღლო სახელი მისი ზოგად.

მათ მიუგონ: სული წმიდაჲ მოვიდეს შენ ზედა და ძალი მაღლისაჲ გფარვიდენ შენ.

მომიჴსენე ჩუ(ჳ)ნცა, მეუფეო.

მღდელმან თქუას: მოგიჴსენნეს თქუ(ჳ)ნცა უფალმან ღმერთმან სასუფეველსა მისსა ყოვლადვე, აწ და მარადის და უკუნითი.[46]

Preotul sărută sfânta masă şi zice: Măriţi pe Domnul împreună cu mine şi să înălţăm numele Lui împreună.

Aceştia îi zic: Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine şi puterea Celui Preaînalt să te umbrească.

Pomeneşte-ne pe noi, doamne.

Preotul zice: Domnul Dumnezeu să vă pomenească în împărăţia Sa totdeauna, acum şi pururea şi în veci.

Prezenţa acestei variante în IAK şi în versiunea georgiană a CHR din secolul al XIII-lea ar trebui să indice faptul că aceasta, asemenea multor alte „particularităţi italo-greceşti", este de origine orientală[47]. Aproape toate mss. care au această variantă descriu o Liturghie preoţească în sobor, iar stihul psalmic este adresat de liturghisitorul proestos coliturghisitorilor săi, care îi răspund aşa cum vedem în versiunea georgiană.

---

să ne pomenească pe noi pe toţi în împărăţia cerurilor, totdeauna..."; *Ambros. Gr. 1090* are: „γένοιτο κύριε τὸ ἐλεόν σου ἐφ'ἡμᾶς".

[45] Cf. mss. din secolele XII-XIII ale familiei manuscrise din Reggio-Messina, cum ar fi *Vat. Gr. 1811*, 1147 d.Hr., (CHR şi BAS, ff. 79ᵛ, 90ᵛ), *Barberini Gr. 316* (ff. 17ᵛ-18ʳ) şi *329* (BAS, f. 3ʳ), *Grottaferrata Gb II* (CHR şi BAS, ff. 11ᵛ, 28ᵛ), *Oxford Bodleian Auct. E.5.13.* (CHR şi BAS, ff. 14ᵛ-15ʳ, 25ʳ·ᵛ), şi, din secolul al XIV-lea, cu variante, din Calabria, *Codex Falascae* (= *Grott. Gb III*, Goar, p. 88).

[46] Tarchnischvili, *Liturgiae ibericae*, I, p. 74 (georg.), II, p. 56 (lat.).

[47] De Meester a considerat-o a fi o particularitate italo-grecească întâlnită doar în *Codex Falascae* (*Origines*, p. 333 n. 6). Dar, pe lângă izvoarele CHR şi BAS deja menţionate, se găseşte şi în două mss. ale IAK, *Vat. Gr. 1970* (sec. XIII) şi *Paris Gr. 2509* (sec. XV) (Mercier, p. 190).

c) Originea părții III

Raes ridică o problemă cu privire la textul receptus al părții III. Nu ar trebui considerat ca făcând parte din dialog, ci ca reprezentând formula obișnuită rostită de către diacon ori de câte ori cere permisiunea preotului pentru o acțiune liturgică, așa cum se întâmplă la începutul Liturghiei sau după epicleză[48]. Deși formula este aceeași, suntem de acord cu Raes și respingem această teorie. Formulele se găsesc deja în diataxa din *Ethnike bibl. 662* și în cea a lui Filotei. Însă cea de la începutul Liturghiei este și ea parte a unui dialog între preot și diacon[49]. Iar folosirea sa, după epicleză, ca formulă separată, este un adaos târziu, inconstant chiar și în edițiile tipărite[50]. În versiunea lui Thuscus și în cea otrantană (BAS) poate fi observată la începutul Liturghiei, dar nu și după epicleză[51]. Iar în versiunea georgiană din *Graz Georg. 5* apare doar în dialogul de după Intrarea Mare. În această versiune, la începutul Liturghiei există o formulă preluată din partea II:[52]

გუაკურთხენ მეუფეო. Binecuvintează, doamne.
სული წმიდაჲ თანამწირველ მეყავნ ჩუენ.[52] Duhul Sfânt să slujească împreună cu noi.

Însă cel mai puternic argument împotriva considerării secțiunii III ca făcând parte, la origine, dintr-o formulă de concediere a diaconului este faptul că întregul dialog, inclusiv partea III, este, tradițional, un dialog între coliturghisitori, iar nu între liturghisitorul proestos și diacon, așa cum sperăm să demonstrăm. În plus, rubrica privind acordarea permisiunii diaconului de a ieși apare după ce dialogul s-a încheiat: „Apoi diaconul zice: «Amin» și se închină, sărută dreapta preotului și iese"[53].

[48] RAES, *Dialogue*, p. 41.

[49] Ed. TREMPELAS, pp. 5-6; 11-12.

[50] Spre ex., *Ieratikon*, Atena, 1957, o omite; *Euchologion*, Atena, 1926, o conține, dar fără vreun răspuns din partea preotului, la fel ca în ediția princeps. Însă se întâlnește cu tot cu răspuns în BAS din codicele *St. Petersburg Bibl. Imperială 558*, secolul al XV-lea (DMITRIEVSKI II, p. 501. Cf. nota 54 *infra*).

[51] JACOB, *Toscan*, pp. 137, 155; *Otrante*, pp. 61, 75.

[52] TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, I, p. 65 (georg.), II, p. 49 (lat.).

[53] Cf., spre ex., Diataxa lui Filotei (ed. TREMPELAS, p. 10).

Este mai bine aşa, decât a considera că cererea rugăciunilor preotului adresată lui de către coliturghisitori (sau de către diaconi) este un răspuns firesc la elementul original al părţii II, în care aceştia s-au rugat pentru preotul proestos. Acest lucru nu este limpede în textul receptus, deoarece a apărut o confuzie a rolurilor.

d) Completarea textului: adăugarea cererii pentru împreună-slujirea Sfântului Duh

Cererea pentru ca Duhul Sfânt să slujească împreună cu liturghisitorii (II, c) pare a fi o rafinare a versiunii italiene primare a dialogului, conform căreia unica cerere ca Duhul Sfânt să Se pogoare şi să slujească împreună (versiunea Johannisberg, codicele *Pyromalus*) a început să fie repetată (*Grott. Gb IV, Zd II, Gb XV*), apoi să fie separată în două cereri independente, prima conţinând doar textul lucanic (II, b), la fel ca noua versiune, iar a doua cerere, ca Duhul Sfânt să slujească împreună cu liturghisitorii (II, c).

Mărturiile sunt mult prea puţine pentru a ne permite să urmărim această evoluţie. Mult timp înainte de apariţia cererii II, c în forma sa actuală (adică o cerere ca Duhul Sfânt să slujească împreună, însă fără textul lucanic), în secţiunea II, b întâlnim textul lucanic epurat de orice interpolare (cf. *Paris Gr. 324* şi toate izvoarele cuprinzând noua formă dialogului).

Pe de altă parte, avem două izvoarele ierusalimitene din secolul al XV-lea, evhologhionul *St. Petersburg Biblioteca Imperială Codex Gr. 558*[54] şi diataxa din *Vat. Gr. 782* (f. 217^{v})[55], care dau vechea structură italo-grecească a dialogului, unde textul lucanic al părţii II, b include încă interpolarea: „şi să slujească împreună cu tine", dar cu textul lucanic deja eliminat din al doilea element (II, c). Iată textul dialogului din *St. Petersburg 558*. Trebuie remarcat că, la fel ca în *Grott. Gb*

[54] Acest ms. este descris de Orlov ca fiind un codice din secolele XIV-XV care a aparţinut arhimandritului Antonie, fostul superior al misiunii ruseşti de la Ierusalim (*Liturgiia*, p. XII). Textul BAS este editat de Dmitrievski II, p. 501.

[55] În privinţa originii acestei diataxe, Jacob remarcă: „deoarece în ms. urmează după un tipicon al Sf. Sava, este destul de sigur că reflectă practicile ierusalimitene ale epocii" (*Formulaire*, p. 439 n. 6). Diataxa nu dă întregul text al dialogului, dar, pe baza începutului, putem presupune că îi corespunde ms. *St. Petersburg 558* citat de noi.

IV, preotul spune doar el dialogul în întregime, deşi este un diacon prezent. Trebuie remarcat şi faptul că partea III a dialogului lipseşte în cele două izvoare, la fel ca în versiunea primară a dialogului:

> *Iar după ce sfintele daruri au fost aşezate pe sfânta masă şi au fost acoperite, plecându-se spre stânga, zice tămâind:* Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine [singular] şi puterea Celui Preaînalt să te umbrească şi să slujească împreună cu tine [singular].
>
> *Şi la fel spre dreapta:* Acelaşi Duh Sfânt să slujească împreună cu noi şi cu tine [plural] în toate zilele vieţii noastre, totdeauna, acum şi pururea.[56]

Deşi nu ştim cum s-a petrecut această dezvoltare, cu siguranţă, la un moment dat, a avut loc o fuziune între cele două tipuri de dialog. Cererea ca Duhul Sfânt să slujească împreună (II, c) a fost adăugată la textul noii versiuni care cuprindea deja atât textul lucanic neinterpolat (II, b) cât şi partea III. Cele mai vechi izvoare în care întâlnim acest text complet – bineînţeles, trecând cu vederea variantele minore – sunt codicele *Paris Gr. 2509*, o diataxa de proveniență grecească[57], şi *Ambros. Gr. 84* (f. 82), ambele din secolul al XV-lea. Însă doar odată cu apariţia cărţilor tipărite s-a fixat cererea pentru împreună-slujirea Sfântului Duh (II, c) ca parte a dialogului. Cu excepţia celor două izvoare menţionate, toate mss. pe care le-am găsit provin din secolul al XVI-lea sau chiar de mai târziu[58]. Trebuie remarcată lipsa acesteia din diataxa lui Filotei dar şi prezenţa sa în ediţia princeps din 1526.

IV. Variante ale textului dialogului

Deoarece textul dialogului a fost fixat atât de târziu, izvoarele cuprind nenumărate variante, existând diferenţe chiar şi în codicele aceleiaşi tradiţii, sau între CHR şi BAS din acelaşi evhologhion[59]. Însă marea majoritate sunt variante textuale minore, asemănătoare celor din textele deja citate, şi nu afectează structura fundamentală a

[56] DMITRIEVSKI II, p. 501.

[57] GOAR, p. 81.

[58] Spre ex., *Sinai Gr. 1919* (1564 d.Hr.), ff. 35^{r-v}, şi mss. din TREMPELAS, pp. 84-86.

[59] Cf., spre ex., *Grott. Gb IV*, ff. 7^{r}, 21^{r}; *Sinai Gr. 966*, DMITRIEVSKI II, pp. 205-206 etc.

dialogului. Adesea aceste variante sunt doar rezultatul unei relative laxități deja menționate în partea II, a (*Orate pro me, sacerdotes sancti, Orate fratres;* εὔχεσθε ὑπὲρ ἐμοῦ ἀδελφοί)[60]; mai frecvent, sunt urmarea necesității modificării textului destinat preoților colitur-ghisitori pentru a deveni un dialog între preot și diacon (μνήσθητί μου, δέσποτα; εὔξαι ὑπέρ ἐμοῦ, δέσποτα sau διάκονε în partea II, a; sau folosirea singularului peste tot etc.)[61]. Nu ar ajuta la nimic să citățm toate aceste variante. Ne vom limita studiul la câteva variante textuale semnificative și mai frecvente, precum și la modificările care interesează însăși structura dialogului.

În Arhieraticonul lui Gemistos citim:

Plecându-și puțin capul, patriarhul se întoarce spre fiecare parte și zice: Binecuvântați, sfinți.
Și toți, plecându-se lui, zic: Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine.
Apoi ei spun: Pomenește-ne pe noi, stăpâne sfinte.
Iar patriarhul zice: Același Duh Sfânt să vă pomenească în împărăția Sa.[62]

Întâlnim aici o interesantă fuzionare între părțile II, c și III, b, care greu poate fi acceptată ca variantă tradițională. „Împărăția Sfântului Duh" este, cu siguranță, un concept neobișnuit! Poate că această unire a începutului părții II, c (Același Duh Sfânt) la partea III, b, este primul semn că cererea II, c, ca Duhul Sfânt să slujească împreună, a început să exercite presiuni asupra noii versiuni constantinopolitane.

Cât privește exclamația „Binecuvântați, sfinți", am remarcat deja marea libertate a formulei II, a. Apare pentru prima dată în dialogul din codicele *Messina Gr. 160,* descris de Jacob ca fiind un ms. din secolul al XI-lea al vechii variante italiene a CHR, strâns înrudit cu *Grottaferrata Gb IV*[63]. Însă, cu excepția acestui codice, a Arhieratico-

[60] Cf., spre ex., Jacob, *Toscan,* p. 150; *Karlsruhe EM 6* (ed. Engdahl, pp. 20, 60: CHR și BAS); *Ottoboni Gr. 344* (f. 152^{r}), *Ambros. Gr. 167* (CHR și BAS, ff. 20^{r-v}; 70^{r}); Jacob, *Otrante* (BAS), p. 69; *Sinai Gr. 966* (Dmitrievski II, pp. 204-205: CHR și BAS), *Grottaferrata Gb XIX* (f. 9^{r}).

[61] Cf. diataxele *Ethnike bibl. 662* sau a lui Filotei (Trempelas, pp. 9-10); *Moscova Sinod 381* și *Vat. Gr. 573* (Krasnoseltev, *Materialî,* pp. 25, 105); *Sinai Slav. 14* (f. 21^{r}) și 15 (f. 29^{r}); etc.

[62] Dmitrievski II, p. 311; similar în Habert, p. 77, și ritualul arhieresc din *Ethn. Bibl.* 754 (sec. XVII), ed. Trempelas, p. 84 (în ap. critic).

[63] *Formulaire,* pp. 184ff, 191.

nului lui Gemistos şi a textelor dependente de el şi a „Binecuvântaţi, sfinţi îngeri" din *Paris Gr. 324*, nu cunoaştem vreun alt izvor grecesc care să cuprindă această exclamaţie în textul dialogului. Totuşi, este foarte răspândită în versiunea slavonă a Liturghiei.

De fapt, o variantă particulară a dialogului este întâlnită în numeroase codice, inclusiv în cel mai vechi dintre ele:

> *Preotul:* Binecuvântaţi, sfinţi.
> *Răspuns:* Întru mulţi ani, sfinţite părinte. Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine şi puterea Celui Preaînalt să te umbrească.
> Şi roagă-te pentru noi, sfinţite părinte.
> *Preotul:* Domnul Dumnezeu să vă pomenească în împărăţia Sa, totdeauna, acum şi pururea...
> *Răspuns:* Fie după cuvântul tău, sfinţite părinte.[64]

Variantele textuale ale părţii III sunt rare. Un ms. italo-grecesc târziu, *Grottaferrata Gb XVIII* (sec. XIV), dă următoarele (f. 17[r]):

- Partea II, a-b
- *Ps.* 25, 6-8 (*Spăla-voi...*)
- *Ps.* 42, 4 (*Intra-voi la jertfelnicul lui Dumnezeu...*)
- Partea III, b.

Aici dialogul a fost perturbat de obiceiul comun pentru mai multe mss. italiene de a situa spălarea mâinilor după dialog. Cu privire la *Ps.* 42, 4, este suficient să reţinem că un codice, Evhologhionul catedralei din Otranto, *Ottoboni Gr. 344* (1177 d.Hr.), are o rubrică (f. 152[v]) care cere ca dialogul să fie înlocuit cu acest stih psalmic dacă preotul slujeşte fără coliturghisitori[65].

Un ms., codicele *Ambros. Gr. 276*, arată că partea III a dialogului are loc între popor şi preot (f. 13[v]); *Grottaferrata Gb II* (f. 11[v]) cere ca

[64] Cf. *Slujebnicele* din secolul al XII-lea ale lui Antonie Romanul şi al lui Varlaam Ciutînski (*Moscova Sinod 342-605* şi *343-604*, NEVOSTRUEV-GOKSKI, *Opisanie* III, 1, pp. 2, 6); cele şase mss. editate de MURETOV, *K materialam*, pp. 86-89, cel mai vechi dintre ele este *Petersburg Acad. 518* (sec.XII); şi *Vat. Slav. 9* (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 154); *Vat. Slav. 14* (Diataxa lui Filotei, *ibid.*, p. 185); diversele mss. citate de PETROVSKI, *Rédaction slave*, pp. 867, 889; ORLOV, *Liturgiia*, pp. 143-145 (BAS); şi DESNOV, *Nedoumennîi vopros*, p. 187.

[65] JACOB, *Formulaire*, p. 359. Ar putea fi rezultatul unei influenţe latine, însă folosirea acestui psalm aici, în cadrul ritualurilor apropierii de jertfelnic, arată că scribul înţelesese ritualul apropierii de jertfelnic care începe aici.

poporul să rostească ultimul „Amin", la sfârşitul dialogului dintre coliturghisitori[66]. Diataxa din secolul al XV-lea din codicele *Vatican Gr. 573* îi cere diaconului să adauge „Întru mulţi ani, stăpâne" la sfârşitul dialogului, atunci când preotul îl binecuvintează[67]. Este vorba de o simplă adaptare a exclamaţiei poporului atunci când episcopul îi binecuvântează după sfârşitul dialogului în cadrul ritualului arhieresc. În practica liturgică bizantină este obişnuit ca poporul să-l aclame astfel pe episcop atunci când binecuvintează cu dicherotricherele.

V. Scopul original al dialogului: repartiţia rolurilor

Totuşi, rămâne încă o problemă cu privire la textul receptus – de altfel, cea mai importantă problemă din punct de vedere practic. Care este cauza confuziei privind repartiţia rolurilor din cadrul rubricilor actuale ale dialogului dintre preot şi diacon? Dintre toate mss. pe care le-am studiat, doar patru, toate de dată târzie, au rolurile distribuite aşa cum apar în textul receptus, preotul fiind cel care cere ca Sfântul Duh să se pogoare peste diacon, iar nu invers: *Ambros. Gr. 84* (sec. XV) f. 82^{r}; *Sinai Gr. 1919* (1564 d.Hr.), f. 34^{r}; *Iviron 878* (1642 d.Hr.), f. 31^{r}; şi *Ethnike bibl. 779* (sec. XVIII)[68]. Aşadar, nu există nicio bază în tradiţia manuscrisă pentru practica contemporană. Şi atunci, de ce ediţia princeps şi alte ediţii tipărite inversează rânduiala corectă din partea II? Cu siguranţă nu pentru a alterna rolurile în armonie cu partea I, pentru că partea I nu se găseşte în primele ediţii.

Dar distribuţia rolurilor nu este singurul element deranjant în unele versiuni ale dialogului. Spre exemplu, în Diataxa lui Filotei, unde rolurile sunt în ordinea corectă, preotul, uimitor, se adresează diaconului folosind apelativul „Stăpâne" (Εὔξαι ὑπὲρ ἐμοῦ, δέσποτα)[69].

[66] Cf. Muretov, *K materialam*, p. 4. În codicele *Grott. Gb XIX* (1591 d.Hr.) preotul sărută sfânta masă şi se întoarce spre popor (f. 9^{r}), un latinism evident.

[67] Krasnoselţev, *Materiali*, p. 109.

[68] Trempelas, p. 85. Rolurile se găsesc în ordinea corectă în IAK (cf. Mercier, p. 190, 11 ff).

[69] Trempelas, p. 10. Cf. şi *Moscova Sinod 381* şi *Vat. Gr. 573*, Krasnoselţev, *Materiali*, pp. 25, 108; *Sinai Slav. 15* (f. 29^{r}) etc.

Credem că toate aceste variante pot fi explicate prin scopul original al dialogului. În cele mai vechi izvoare care conțin un astfel de dialog, este vorba de un dialog între episcop sau liturghisitorul proestos și coliturghisitorii săi[70]. Coliturghisitori erau rânduiți în preajma sfintei mese[71]. Liturghisitorul proestos se pleacă spre dreapta, apoi spre stânga și le cere să se roage pentru el[72]. La rândul lor, aceștia îi răspund cu versetul tradițional din *Luca* 1, 35.

La o Liturghie celebrată de un singur preot cu ajutorul unui diacon – sau chiar fără diacon – era necesar un compromis. Sau trebuia

[70] Pe lângă mss. citate în nota următoare, cf. izvoarele constantinopolitane: BAS din *Codex Pyromalus* (GOAR, p. 155) și versiunea Johannisberg (COCHLAEUS, Speculum, p. 124) citate *supra*, secțiunea III.2; versiunea lui Leon Thuscus (JACOB, *Toscan*, p. 150) cit. *supra*, secțiunea III.2.b.i; Arhieraticonul lui Gemistos (DMITRIEVSKI II, p. 311) cit. *supra*, secțiunea IV; izvoarele otrantane: JACOB, *Otrante*, p. 69; codicele *Ottoboni Gr. 344* (f. 152r), *Sinai Gr. 966* (BAS, DMITRIEVSKI II, p. 206), *Ambros. Gr. 167* (CHR, f. 20r-v; BAS, f. 70r) și *709* (f. 92r); codicele din Reggio-Messina: *Barberini Gr. 316* (ff. 17v-18r) și *329* (BAS, f. 3r). Cf. și codicele din sec. XVI *Ethn. bibl. 757* (TREMPELAS, pp. 85-86 în ap. critic). Alte izvoare sunt relativ neclare, cu rubrici la plural care s-ar putea referi la preoți coliturghisitori sau la diaconi sau la alți slujitori: spre ex., codicele otrantan *Karlsruhe EM 6* citat în nota următoare; *Codex Falascae* (cf. nota 72); *Graz Georg. 5* (TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 56) cit. *supra*, secțiunea III.2.b.ii. Izvoarele slave timpurii dau aproape întotdeauna dialogul dintre coliturghisitori: cf. *Slujebnicele* din secolul al XII-lea ale lui Antonie Romanul și Varlaam Ciutînski (= *Moscova Sinod 342-605* și *343-604*, NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1, pp. 2, 6) și *Vat. Slav 9* (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 154); și alte câteva mss. slavone în DESNOV, *Nedoumennîi vopros*, pp. 185-187; MURETOV, *K Materialam*, pp. 86 ff; și ORLOV, *Liturgiia*, pp. 142-145. Am întâlnit urme ale acestei practici în rubricile din alte mss. (cf. secțiunile III.2.a și d).

[71] Cf., spre ex., codicele otrantan din secolul al XIII-lea, *Karlsruhe EM 6* (CHR, ed. ENGDAHL, p. 20; cf. BAS, p. 60): *„El [preotul] îi spune diaconului și celor care stau împrejur în cerc (κύκλῳ)*: Rugați-vă pentru mine, fraților...". A se vedea rubrica din secolul al XII-lea din Reggio-Messina, din excurs.

[72] Cf. *Grottaferrata Gb IV*, Arhieraticonul lui Gemistos și *Petersburg Biblioteca Imperială Codex Gr. 558*, toate citate mai sus, secțiunile III.2.a și d. *Codex Falascae* (GOAR, p. 88), imediat după acoperirea darurilor, dă această rubrică: *„Iar [preotul] cădește, zicând celor din dreapta și celor din stânga sa*: Măriți...". Fără nicio îndoială, cădea darurile, însă, probabil, interpretări greșite ale unei astfel de rubrici au stat la baza rubricii care precede dialogul în arhieraticonul slavon reformat: „iar [episcopul] dă cădelnița fără a cădi pe cineva": *Cinovnik*, Moscova, 1879, f. 36v; Varșovia, 1944 f. 10r). Căci într-un *Slujebnik* (Moscova, 1651) preotul îl cădește pe diacon în timp ce rostește „Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine..." (Cf. DESNOV, *Nedoumennîi vopros*, p. 187).

omis dialogul, aşa cum cer rubricile din *Ottoboni Gr. 344*, sau trebuia transformat într-o rugăciune care cerea ca Sfântul Duh „să se pogoare peste mine (sau peste noi)", aşa cum se întâmplă în *Grottaferrata Gb IV* şi în *Paris Gr. 324*; sau asupra darurilor, cum este cazul în diataxele din secolul al XV-lea din codicele *Sava 305* şi *Leningrad 423* şi în ms. slavon *Petersburg Acad. 566* (sec. XV)[73]; sau, altfel, diaconul ori ajutorul trebuia să preia rolul coliturghisitorilor şi să răspundă atunci când preotul cerea rugăciunile lor.

Aceasta ar explica de ce preotul se adresează diaconului cu apelativul „Stăpâne", aşa cum întâlnim în Diataxa lui Filotei şi în alte câteva codice: diaconului îi este adresată o cerere care odinioară era rostită către preoţii coliturghisitori. Acest fapt este confirmat de faptul că în codicele *Ambros. Gr. 709* (f. 92[r]) preotul proestos se adresează preoţilor coliturghisitori cu apelativul „stăpânilor" (δεσπόται) în cadrul invitaţiei iniţiale (I, a). Cel puţin aceasta pare mai plauzibilă decât explicaţia lui Trempelas, care a încercat să identifice în acest epitet o indicaţiei a marii cinstiri acordate diaconilor odinioară[74]. O altă explicaţie ar putea fi faptul că aceste izvoare sunt copii ale unui text în care rolurile erau deja bulversate, iar copistul a corectat *rolurile* însă nu şi *textul* dialogului, în care diaconul trebuia să se adreseze preotului prin apelativul „Stăpâne". Oricum, practica bizantină cere diaconilor şi altor trepte inferioare ale clerului să se adreseze preoţilor şi episcopului prin apelativul „stăpâne" (δέσποτα). Nu am întâlnit nicăieri acest titlu folosit pentru o altă treaptă a clerului.

Un ms. al BAS, *Sinai Gr. 1021* (sec. XV), a făcut un altfel de compromis. A păstrat confuzia rolurilor, dar a modificat textul în aşa fel încât episcopul să nu se roage pentru pogorârea Sfântului Duh asupra diaconului:

> *Diaconul:* Roagă-te pentru mine, stăpâne sfinte.
> *Episcopul:* Domnul să îndrepteze paşii tăi.
> *Diaconul:* Pomeneşte-mă, stăpâne sfinte.
> *Episcopul:* Domnul Dumnezeu să te pomenească...[75]

[73] Cf. *supra*, secţiunile III.2.a şi IV.
[74] Trempelas, p. 85.
[75] Dmitrievski II, p. 368.

Acest text, întâlnit şi în dialogul de la începutul Liturghiei[76], ne conduce spre ultima noastră problemă textuală: forma dialogului din *Cinovnicul* slavon.

VI. Dialogul în Cinovnikul slavon

Începând cu reforma liturgică din anii 1666-1667, în tradiția slavonă, textul dialogului la Liturghia arhierească este următorul:

> *Episcopul se închină de trei ori. Apoi, întorcându-se spre dreapta, le zice celor ce slujesc împreună cu el:* Fraţi şi împreună slujitori, arhimandriţi şi preoţi, rugaţi-vă pentru mine.
>
> *Şi, slobozindu-şi feloanele, toţi răspund, zicând:* Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine şi puterea Celui Preaînalt să te umbrească.
>
> *Episcopul zice:* Acelaşi Duh Sfânt să slujească împreună cu noi în toate zilele vieţii noastre.
>
> *Protodiaconul şi ceilalţi zic:* Roagă-te pentru noi, preasfinţite stăpâne.
>
> *Episcopul:* Domnul să îndrepteze paşii voştri.
>
> *Şi iarăşi ei zic:* Roagă-te pentru noi, preasfinţite stăpâne.
>
> *Iar episcopul:* Domnul Dumnezeu să vă pomenească... Amin.[77]

Aici răspunsul episcopului, similar celui din cadrul BAS din *Sinai Gr. 1021*, este interpolat în noua versiune constantinopolitană a dialogului. Absența părții I arată că această versiune este mai conservatoare decât textul receptus grecesc. Deoarece această versiune reprezintă dialogul în conformitate cu reforma cărților slavone din secolul al XVII-lea, reformă întreprinsă pentru a conforma cărțile slavone cu practica grecească contemporană, la un Sinod la care au participat patriarhii Bisericilor Greceşti, o putem considera ca fiind reprezentativă pentru dialogul din arhieraticonul grecesc al acelei perioade.

VII. Dialogul în unele fragmente siriace (adaos la ediția II)

În câteva fragmente din secolele XVI-XVII ale BAS şi CHR siriace melchite care astăzi fac parte din sulul *Varican Syriac 639*, J.-M. Sauget

---

[76] *LEW*, p. 362, 8-16; TREMPELAS, pp. 20-21.

[77] *Deianiia*, f. 53R-v. Cf. *Cinovnik*, Moscova, 1879, ff. 36v-37r ; Varşovia, f. 10r.

a întâlnit o formă prescurtată (fără partea III) a variantei orientale a dialogului *Rugați-vă, fraților...*, incluzând o rubrică în care îi este indicat proestosului să se plece spre coliturghisitori, la fel cum am văzut şi mai sus:

> *Şi se pleacă [BAS: la dreapta şi la stânga] şi zice:* Măriți... (*Ps.* 33, 4).
> *Iar aceştia răspund:* Duhul Sfânt... (*Lc.* 1, 35).[78]

Această formă scurtă se întâlneşte şi în CHR siriacă din codicele *Borgia Syriac 13* (sec. XII) şi într-un codice al GrIAK, *Paris Gr. 2509* (sec. XV), deşi mss. anterioare ale IAK includeau partea III a dialogului[79].

VIII. Originea dialogului

Deşi dialogul există în IAK, PTR şi chiar în unele izvoare latine[80], este sigur faptul că avem de-a face cu un text nativ pentru ritul bizantin. După cum Raes a arătat, dialogul se întâlneşte în doar două mss. ale IAK, o Liturghie care a fost profund bizantinizată[81]. Iar PTR conține foarte puține elemente originale.

Însă nu suntem de acord cu Raes că dialogul ar fi de origine italo-grecească[82]. Cu excepția ms. *Grottaferrata Gb IV*, cele mai vechi izvoare sunt de origine constantinopolitană (BAS din codicele *Pyromalus* şi versiunea Johannisberg). Acestea demonstrează că dialogul era cunoscut deja la Marea Biserică în secolele X-XI când, după cum remarcă Jacob, ar fi lipsit de realism să se suspecteze vreo influență italiană acolo[83]. Mai degrabă, dialogul apare în Italia şi la Constantinopol la o dată timpurie şi pare a fi un patrimoniu comun al întregii tradiții bizantine[84].

---

[78] J.-M. Sauget, „Nouveaux fragments de rouleaux byzantino-melkites en syriaque", *Mu* 88, 1975, pp. 20, 26.

[79] *Ibid.*, p. 30; Mercier, p. 190.

[80] Pentru izvoarele latine, a se vedea nota 6; pentru IAK a se vedea Mercier, p. 190, (*Vat. Gr. 1970* şi *Paris Gr. 2509*); cele două mss. ale PTR în care preotul rostește *Lc.* 1, 35 înaintea Anaforalei, cf. Codrington, *Peter*, pp. 132, 13 şi 135, 36 (= *Vat. Gr. 1970* şi *Grott. Gb VII*, ambele de proveniență italiană în ceea ce priveşte PTR).

[81] Raes, *Dialogue*, p. 48.

[82] *Ibid.*, p. 49.

[83] Jacob, *Formulaire*, pp. 179 ff.

[84] *Ibid.*, p. 180.

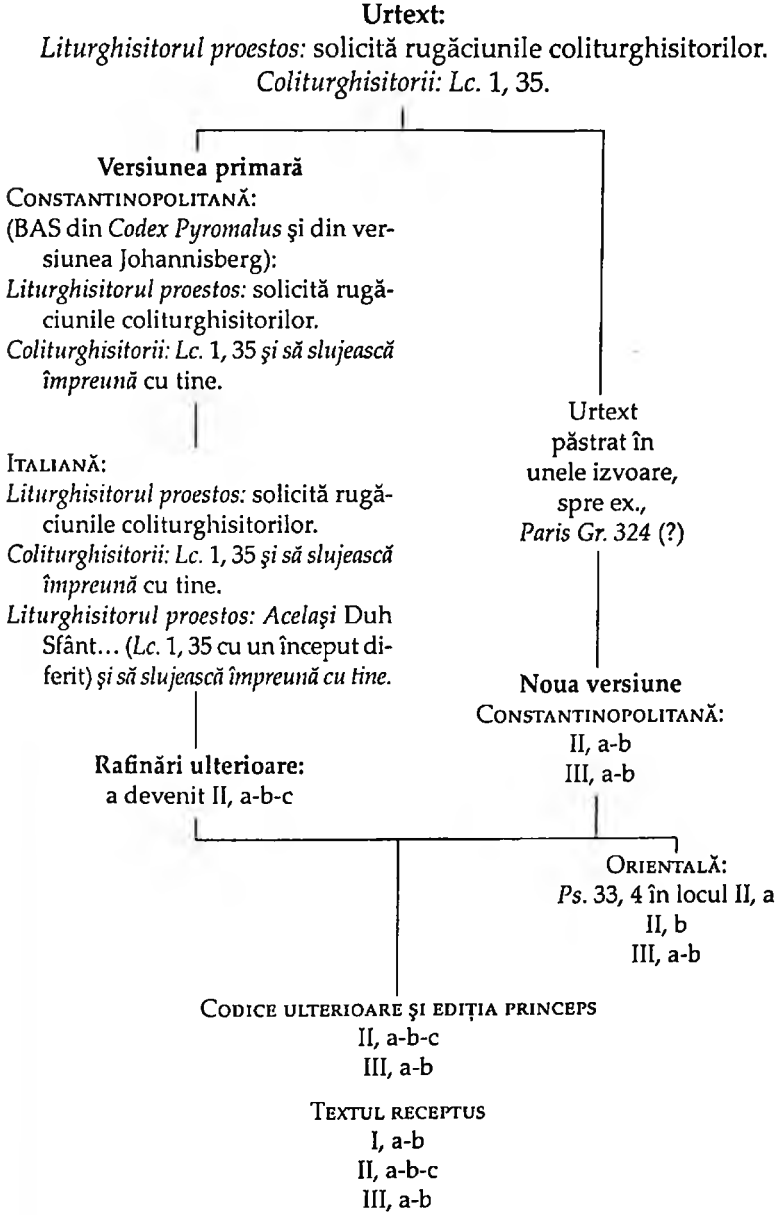
Concluzii

Am văzut că dialogul de după Intrarea Mare este un element nativ al Liturghiei bizantine, deşi se înregistrează elemente paralele în Liturghiile altor rituri. Scopul original şi forma sa primară arată că era un dialog între coliturghisitorii aparţinând cel puţin treptei preoţilor şi era primul elemente dintre ritualurile apropierii de jertfelnic prin care coliturghisitorii se pregăteau duhovniceşte pentru Anafora.

Textul constantinopolitan original includea o cererea formulată liber, prin care liturghisitorul proestos solicita rugăciunile celor ce slujeau împreună cu el. Răspunsul acestora includea, iniţial, doar cuvintele arhanghelului din *Lc.* 1, 35, la care a fost ulterior adăugată fraza „şi să slujească împreună cu noi" . O dezvoltare ulterioară, care a apărut pentru prima dată în vechile izvoare italo-greceşti, este repetarea acestui răspuns cu începutul alternativ *Acelaşi Duh Sfânt...* Însă izvoarele constantinopolitane, italiene şi orientale au păstrat textul original din *Lc.* 1, 35, ca singur răspuns în partea II după ce a fost adăugată la dialog şi partea III pentru a forma noua versiune. La un moment dat, cele două tendinţe au convers: repetarea singurului răspuns din partea I a evoluat, dând naştere la două elemente (II, b-c din textul receptus); partea III a noii versiuni a devenit o parte permanentă a dialogului; şi, odată cu ediţiile tipărite, partea I, o repetare sau un răspuns la salutul de după intrare, a fost ataşată la începutul dialogului pentru a completa evoluţia textului care se păstrează până astăzi. La un moment dat, folosirea dialogului la Liturghiile la care nu se slujea în sobor a condus la o confuzie a rolurilor care există încă în textul receptus, dar care a fost corectată în ediţiile romane recente[85].

[85] *Slujebnik*, 1942, p. 243; *Liturgikon*, 1942, p. 234; *Ieratikon*, 1950, p. 126; [similar, distribuţia rolurilor este corectată şi în ultima ediţie a *Liturghierului* românesc, Edit. IBMBOR, Bucureşti, 2012, p. 166 (n.tr.)].

SCHEMA EVOLUȚIEI TEXTULUI DIALOGULUI



EXCURS

POZIȚIA COLITURGHISITORILOR ÎN TIMPUL LITURGHIEI

În conformitate cu practica bizantină contemporană, toți preoții coliturghisitori stau în jurul sfintei mese pentru partea euharistică a Liturghiei, care urmează după Intrarea Mare. Doar episcopul (sau episcopii) sau liturghisitorul proestos [dacă este o Liturghie la care slujesc doar preoți, fără episcop] stă în fața sfintei mese; ceilalți coliturghisitori sunt rânduiți de-o parte și de alta a sfintei mese, la dreapta și la stânga. Însă se pare că nu acesta era vechiul obicei. După rubricile din versiunea lui Leon Thuscus, după dialogul *Rugați-vă, fraților*, preoții împreună liturghisitori

Tunc secedunt et stantes pro ianuis cancellorum a dexteris et a sinistris, unusquisque dicit orationes mysteriorum in silentio intueuntes ad sanctam mensam.[1]

Atunci se separă și, stând în fața ușilor canceliilor, la dreapta și la stânga, fiecare zicând încet rugăciunea tainelor privind spre sfânta masă.

Ceva mai jos, îndată după invitația diaconală „Să stăm bine... (*stemus honeste...*)", care anunță Anaforaua, întâlnim această rubrică:[2]

Quo dicto, sacerdos qui solus assistit diuine mense et qui secus illam diaconi contingentes uenerabile peplum subleuant.[2]

Spunând aceastea, preotul care săvârșește singur dumnezeiasca Liturghie și are alături de el diaconii, ridică cinstitul aer, apucându-l [de colțuri]...

Astfel, doar un singur preot stătea la sfânta masă; celorlalți preoți, care stăteau în altar *„in circuitu"*[3] în timpul dialogului, le era indicat să se retragă și să stea la dreapta și la stânga *„pro ianuis cancellorum"*. Ce înseamnă aceasta? Este oare posibil ca în timpul Anaforalei coli-

[1] Jacob, *Toscan*, p. 150. După cum a demonstrat Jacob, *„orationes mysteriorum"* desemnează aici Anaforaua în sens larg, adică întregul formular euharistic, inclusiv rugăciunea punerii-înainte (*Concélébration*, p. 253). Cf. *supra*, cap. III, secțiunea II.3.

[2] Jacob, *Toscan*, p. 153.

[3] *Ibid.*, p. 150 (cit. *supra*, secțiunea III.2.b.i).

turghisitorii să fi stat în afara altarului, în fața canceliilor, cu atât mai mult cu cât uşile fuseseră închise după sărutarea păcii?[4] Indicația tipiconală, care precede ectenia de după intrare, nu ne ajută. Spune doar că preoții stau *„in locis suis"*[5]. Iar limbajul folosit de Thuscus în alte rubrici nu clarifică ce înțelegea el prin *„pro ianuis"*[6]. *Pro* poate însemna „în", sau „pe", dar şi „înainte", „în fața", „de cealaltă parte față de"[7]. Dar probabil că Thuscus traducea textul „πρὸ τῶν θυρῶν" care, în acest caz este greu de interpretat altfel decât prin „în fața, înaintea".

Poate că înțelegerea acestei rubrici enigmatice a lui Thuscus stă în legătură cu forma canceliilor de la *Hagia Sophia*. Al doilea altar al lui Justinian, construit după anul 558, a rezistat până la prădarea Constantinopolului în anul 1204. În conformitate cu reconstrucțiile lui Xydis şi Mathews, canceliile avea forma literei π[8], iar Pavel Silențiarul menționează explicit uşi în toate cele trei laturi[9]. Astfel, este posibil ca preoții să fi stat în partea de miazăzi şi de miazănoapte a canceliilor, în fața celor două uşi mai mici. Dar dacă expresia *„pro ianuis"* folosită de Thuscus se referă la aceste uşi sau la uşile centrale, sau „sfintele uşi", considerăm că trebuie să îl folosim pe *„pro"* din punctul de vedere al cuiva care stătea înăuntru.

Se pare că preoții coliturghisitori stăteau de-o parte şi de alta a proestosului pentru dialog, apoi se retrăgeau când acesta se apropia de sfânta masă pentru Rugăciunea apropierii de jertfelnic. Şi alte

[4] *Ibid.*, p. 152.

[5] *Ibid.*, p. 151.

[6] Thuscus foloseşte întotdeauna alte expresii atunci când se referă la ceva „înaintea canceliilor" sau „în fața intrării canceliilor". Spre exemplu, la începutul Liturghiei: *„diaconul iese şi, stând cu fața spre sfânta masă, zice..."* (*„...diaconus egreditur cancellos et stans coram sancto altari dicit..."* (*ibid.*, p. 137); la Intrarea mică: *„diaconul... iese împreună cu preotul. Acestora, stând în fața sfintei mese, citeții le zic: Veniți să ne închinăm Domnului..."* (*„...diaconus ...egreditur cum sacerdote. Quibus stantibus ante altare, dicunt lectores: Venite exultemus domino..."*) (p. 141). Apoi intră, iar preotul sărută sfânta masă şi stă „lângă uşile canceliilor" (*iuxta ianuas cancellorum*) (p. 142). După citirea Evangheliei, diaconul aşază Cartea pe sfânta masă şi „iese în afara canceliilor şi, stând înaintea altarului, zice: *Să zicem toți...* [= ectenia întreită]" („exitque cancellos et stans ante sanctum altare pronuntiat: *Dicamus omnes*") (p. 147).

[7] Cf. J. Facciolati *et al.*, *Lexicon totius fatinitatis*, Padua, 1871, III, p. 869; Lewis şi Short, *A Latin Dictionary*, Oxford, 1962, pp. 1447-1448.

[8] Xydis, *Chancel*: Mathews, *Early Churches*, pp. 97-98.

[9] *Descriptio S. Sophiae* 717-719, *PG* 86², 2146-2147.

izvoare susțin această ipoteză. În Arhieraticonul lui Gemistos (sec. XIV), în timpul Intrării Mari, episcopii coliturghisitori stăteau pe două rânduri „în ambele părți ale altarului, de la sfintele uși până la sfânta masă"[10]. Aceasta explică, probabil, rubrica din diataxa patriarhală din secolul al XII-lea din codicele *British Museumn Add. 34060*, care îi indică patriarhului să se îndepărteze de sfânta masă după ce a acoperit darurile și să stea lângă coliturghisitori, în dreptul sfintelor uși, pentru dialog. Citâm textul acestui ms., deoarece ediția lui Arabatzoglou (p. 238) este incompletă:

> *Iar el [patriarhul] se îndepărtează [de sfânta masă] și stă în dreptul sfintelor uși. Ceilalți preoți [episcopi] stau împreună cu el, de-a dreapta și de-a stânga, iar el se pleacă, rugându-se. La a treia înclinare ușoară a capului, preoții se roagă pentru el astfel:* Duhul Sfânt... *[dialogul].*
>
> *Și astfel merge la sfânta masă.*

O așezare similară a preoților coliturghisitori este întâlnită în rubricile din codicele din secolul al XII-lea din Reggio-Messina, *Vatican Gr. 1811* (ff. 79^{v}-80^{r}, BAS 90^{v}), *Grottaferrata Gb II* (f. 11^{v}) și *Oxford Bodleian Auct. E.5.13.* (ff. 14^{v}-15^{r}, BAS 25^{r-v}):

> *Iar preotul, care este pe cale să se apropie de sfânta masă pentru a sluji Sfintele Taine, se închină de trei ori înaintea sfintei mese și îi salută pe preoții, diaconii și clericii care stau de fiecare parte, zicând:* MărițI... [*Ps.* 42, 4].
>
> *Și toți, plecându-se, răspund:* Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine... Pomenește-ne pe noi, stăpâne.
>
> *Preotul:* Domnul Dumnezeu să vă pomenească...
>
> *Poporul [sic]:* Amin.
>
> *Iar preotul merge înaintea sfintei mese; ceilalți preoți stau lângă cancelii (ἱστανται ὄπισθεν εἰς τὰ διάστυλα), iar diaconii stau de-o parte și de alta a sfintei mese...*[11]

Prin urmare, se pare că liturghisitorii erau așezați în preajma ușilor în timpul dialogului. Atunci când acesta se încheia, păseau înapoi și stăteau în preajma canceliilor în timpul Anaforalei, probabil pentru că ambele părți ale sfintei mese erau ocupate de diaconii care veneau și plecau cu ripide etc.

[10] DMITRIEVSKI II, p. 310.

[11] Citâm aici textul din *Grottaferrata Gb II* (MURETOV, *K materialam*, p. 4). Secțiunea corespunzătoare se găsește și în HANSSENS, *De celebratione missae*, p. 33.

Capitolul IX

ECTENIA DE DUPĂ INTRAREA MARE

Astăzi, încheindu-se dialogul de după Intrarea Mare, diaconul ia binecuvântare de la preot şi iese din altar, ca de obicei, prin uşa de miazănoapte (nord) a iconostasului şi merge la locul său obişnuit, în dreptul sfintelor uşi, de unde rosteşte o ectenie. În timpul acestei ectenii preotul citeşte încet *Rugăciunea punerii înainte*. Atunci când diaconul termină ectenia, preotul spune ecfonisul rugăciunii. Iată textul receptus al ecteniei şi al rugăciunii:

(1) Πληρώσωμεν τὴν δέησιν ἡμῶν τῷ Κυρίῳ.

Οἱ χοροὶ ἐναλλάξ·

Κύριε, ἐλέησον.

Să plinim rugăciunea noastră către Domnul.

Stranele, de fiecare dată:

Doamne, miluieşte.

(2) Ὑπὲρ τῶν προτεθέντων τιμίων Δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pentru Cinstitele Daruri care sunt puse înainte, Domnului să ne rugăm.

(3) Ὑπὲρ τοῦ ἁγίου Οἴκου τούτου, καὶ τῶν μετὰ πίστεως, εὐλαβείας καὶ φόβου Θεοῦ εἰσιόντων ἐν αὐτῷ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pentru sfânt locaşul acesta şi pentru cei ce cu credinţă, cu evlavie şi cu frică de Dumnezeu intră întrînsul, Domnului să ne rugăm.

(4) Ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλίψεως, ὀργῆς, κινδύνου καὶ ἀνάγκης, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Pentru ca să fim izbăviţi noi de tot necazul, mânia, primejdia şi nevoia, Domnului să ne rugăm.

Εὐχὴ τῆς Προσκομιδῆς, ὑπὸ τοῦ Ἱερέως λεγομένη μυστικῶς, μετὰ τὴν ἐπὶ τῆς ἁγίας Τραπέζης τῶν θείων δώρων ἀπόθεσιν.

Rugăciunea punerii înainte, pe care preotul o rosteşte în taină, după ce au fost aşezate pe sfânta masă dumnezeieştile daruri.

Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ Παντοκράτωρ, ὁ μόνος Ἅγιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν

Doamne, Dumnezeule, Atotţiitorule, Cel ce eşti singur Sfânt, Cel

αἰνέσεως παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, πρόσδεξαι καὶ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν δέησιν, καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου Θυσιαστηρίῳ· καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοι Δῶρά τε καὶ Θυσίας πνευματικὰς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων, καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς εὑρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου, τοῦ γενέσθαι σοι εὐπρόσδεκτον τὴν Θυσίαν ἡμῶν, καὶ ἐπισκηνῶσαι τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα Δῶρα ταῦτα, καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαόν σου.

ce primeşti jertfă de laudă de la cei ce Te cheamă pe Tine din toată inima, primeşte şi rugăciunea noastră, a păcătoşilor, şi [ne] du înaintea sfântului Tău Jertfelnic; şi ne fă vrednici a-Ţi aduce Daruri şi Jertfe duhovniceşti pentru păcatele noastre şi pentru cele din neştiinţă ale poporului. Şi ne învredniceşte să aflăm har înaintea Ta, pentru ca să fie bineprimită Jertfa noastră şi să se sălăşluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi şi peste Darurile acestea puse înainte şi peste tot poporul Tău.

(5) Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον ἡμᾶς, ὁ Θεὸς, τῇ σῇ χάριτι.

Apără, mântuieşte, miluieşte şi ne păzeşte pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău.

Ὁ χορός· Κύριε, ἐλέησον.

Strana: Doamne, miluieşte.

(6) Τὴν ἡμέραν πᾶσαν, τελείαν, ἁγίαν, εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Ziua toată, desăvârşită, sfântă, cu pace şi fără de păcat, de la Domnul să cerem.

Οἱ χοροὶ ἀναλλάξ·
Παράσχου, Κύριε.

Stranele, de fiecare dată:
Dă, Doamne.

(7) Ἄγγελον εἰρήνης, πιστὸν ὁδηγόν, φύλακα τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Înger de pace, călăuzitor credincios, păzitor sufletelor şi trupurilor noastre, de la Domnul să cerem.

(8) Συγγνώμην καὶ ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, καὶ τῶν πλημμελημάτων ἡμῶν, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Iertarea şi lăsarea păcatelor şi greşelilor noastre, de la Domnul să cerem.

(9) Τὰ καλὰ καὶ συμφέροντα ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, καὶ εἰρήνην τῷ κόσμῳ, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Cele bune şi de folos sufletelor noastre şi pace lumii, de la Domnul să cerem.

(10) Τὸν ὑπόλοιπον χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἐν εἰρήνῃ καὶ μετανοίᾳ ἐκτελέσαι, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Cealaltă vreme a vieţii noastre în pace şi întru pocăinţă a o săvârşi, de la Domnul să cerem.

(11) Χριστιανὰ τὰ τέλη τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἀνώδυνα, ἀνεπαίσχυντα, εἰρηνικά, καὶ καλὴν ἀπολογίαν, τὴν ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, αἰτησώμεθα.

Sfârşit creştinesc vieţii noastre, lipsit de durere, fără a fi ruşinaţi, cu pace şi răspuns bun înaintea înfricoşătorului scaun de judecată al lui Hristos, să cerem.

(12) Τῆς Παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου, Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, μετὰ πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες, ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν, Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα.

Pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria, cu toţi sfinţii pomenind-o, pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră, lui Hristos Dumnezeu să o dăm.

Ὁ χορός· Σοὶ, Κύριε.

Strana: Ţie, Doamne.

Ἐκφώνησις·

Ecfonisul:

(13) Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ Μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ'οὗ εὐλογητὸς εἶ, σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Cu îndurările Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care bine eşti cuvântat, împreună cu Preasfântul şi Bunul şi de viaţă Făcătorul Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Ὁ χορός· Ἀμήν.

Strana: Amin.

Din rubricile existente în cele mai vechi izvoare, ştim că, odinioară, diaconul, pentru a rosti ecteniile, urca pe amvon[1], care, la origine, era o structură imensă situată în centrul naosului, în mijlocul poporului[2]. Fără îndoială, atunci când rostea ectenia, diaconul stătea cu faţa spre răsărit, privind spre altar şi spre clerici[3]. Aceasta explică poziţia sa obişnuită de pe solee, cu spatele spre popor. Atunci când

[1] Cf. *Codex Pyromalus* (BAS): „Şi înapoia lor [= a psalţilor], diaconul, urcând pe a doua treaptă a amvonului, rosteşte ectenia" (Goar, p. 153; cf. şi p. 155. A se vedea şi Sf. Gherman, *HE*, ed. Borgia, p. 22; Mateos, *Typicon* II, pp. 281, 328).

[2] Cf. Paul Silentiarus, *Descriptio ambonis S. Sophiae*, *PG* 86², 2251-2256; Sf. Gherman, *HE*, ed. Borgia, p. 14 [trad. rom., p. 37]. Rubrica din diataxa din sec. XII-XIII din codicele *Ethn. bibl. 662*, îl situează pe diacon ἐν τῷ μεσονάῳ (în mijlocul bisericii) pentru ectenia de după Intrarea Mare (ed. Trempelas, p. 10). A se vedea şi reconstrucţia amvonului din Xydis, *Chancel*, şi Mathews, *Early Churches*, pp. 110, 178, planşa 56 *et passim*.

[3] Sf. Gherman, *HE*, ed. Borgia, p. 14: „Rugăciunea cu faţa spre răsărit este o tradiţie pe care o avem de la apostoli" [trad. rom., pp. 37-38].

amvonul a ieşit din uz sau a devenit un pupitru situat într-o parte laterală a naosului, funcţiile amvonului (cel puţin în parte) şi chiar denumirea de amvon au fost transferate la acea parte a soleei care se găseşte înaintea uşilor centrale ale iconostasului[4].

Această ectenie cuprinde cererile „îngerului de pace", sau „αἰτήσεις" (ectenia cererilor), aşa cum sunt cunoscute îndeobşte, şi care, tradiţional, preced binecuvântarea finală, sau rugăciunea „plecării capetelor" din cultul bizantin, dar având eliminată referirea la „dimineaţă" sau „seară" din paragraful (1) la care s-a adăugat o cerere legată de daruri (2) şi două cereri suplimentare preluate din ectenia mare (3-4). Ectenia cererilor are un lung istoric şi va trebui să analizăm acest aspect pentru a identifica locul original – în cazul în care există aşa ceva – al acestei ectenii în cadrul riturilor preanaforale ale Euharistiei bizantine.

I. Ectenia cererilor în izvoarele timpurii

Constituţiile Apostolice (*c.* 380 d.Hr.) şi omiliile antiohiene ale Sfântului Ioan Gură de Aur (386-397 d.Hr.), mărturii ale tradiţiei Antiohiei şi al împrejurimilor, spre sfârşitul secolului al IV-lea, menţionează două elemente atunci când descriu laudele zilnice (Liturghia timpului): psalmodia şi rugăciunile litanice pentru diferite categorii de persoane prezente la slujbă (catehumeni, penitenţi etc.)[5].

Cartea a II-a a *Constituţiilor* le cere credincioşilor să se adune zilnic, dimineaţa şi seara, pentru psalmodie şi rugăciune, însă nu este precizată natura acestei rugăciuni[6]. Totuşi, în Cartea a VIII-a, „rugăciunea" este descrisă detaliat:

> (35, 2): ... După ce a fost citit psalmul de seară, diaconul să rostească [ecteniile] pentru catehumeni, energumeni, pentru cei care se pregătesc pentru luminare (gr. *fotizomeni*) şi pentru penitenţi, aşa cum s-a arătat mai sus.[7]

[4] Cf. rubricile ulterioare care nu îi cer diaconului să stea în mijlocul bisericii, pe amvon, ci înaintea „sfintelor uşi" (spre ex., *Karlsruhe EM 6*, ed. ENGDAHL, p. 60).

[5] Pentru o analiză completă a acestor documente, a se vedea lucrarea MATEOS, *Documents*, pp. 351-356, folosită de noi aici.

[6] *ConstAp* II, 59, 2, (FUNK I, p. 171) [cf. *Canonul Ortodoxiei*, p. 763].

[7] FUNK, I, pp. 544-546.

Se face referire la Cartea VIII, 6-9, unde ecteniile de după Evanghelie din cadrul Liturghiei clementine sunt descrise astfel:

(6, 1): *Atunci când ia sfârşit omilia...* (2) *toţi se ridică; iar diaconul, urcând la un loc înalt, va zice:* Nimeni dintre cei care ascultă, nimeni dintre necredincioşi [să nu rămână]. (3) *Şi când s-a făcut linişte, să zică:* Rugaţi-vă, catehumenilor! (4) *Şi toţi credincioşii să se roage pentru catehumeni cu luare aminte, zicând:* Doamne, miluieşte. *Iar diaconul, împlinindu-şi datoria, să zică pentru ei:* (5) Toţi, cu stăruinţă, să ne rugăm Domnului pentru catehumeni... [şi urmează o serie de cereri pentru catehumeni, apoi:]

(8) Ridicaţi-vă, catehumenilor
cereţi pacea lui Dumnezeu prin Hristosul Său,
ziua cu pace şi fără de păcat
şi toate vremea vieţii voastre,
sfârşit creştinesc,
ca Dumnezeu să fie binevoitor şi alături de voi,
iertarea greşelilor;
dăruiţi-vă pe voi înşivă singurului Dumnezeu nenăscut prin Hristosul Său.
Plecaţi-vă [capetele] şi primiţi binecuvântarea.

(9) *La fiecare intenţie rostită de către diacon, aşa cum s-a arătat mai înainte, poporul şi, îndeosebi, copiii să răspundă:* Doamne, miluieşte.

(10) *În timp ce catehumenii îşi pleacă capetele, episcopul rânduit să îi binecuvinteze pe ei rostind această rugăciune:* (11) Dumnezeule, Atotţiitorule...

(14) *După aceasta, diaconul să zică:* Catehumenilor, cu pace să ieşiţi.[8]

În cadrul acestui text, Mateos[9] a remarcat următoarele elemente:

1. Deoarece doar credincioşii răspundeau la cererea iniţială a ecteniei, este limpede faptul că invitaţia „Rugaţi-vă, catehumenilor" trebuie interpretată astfel: „Rugaţi-vă în taină, în timp ce credincioşii se roagă pentru voi". Aceasta corespunde ecteniei bizantine actuale a catehumenilor, care nu este o rugăciune săvârşită *de către* catehumeni, ci credincioşii se roagă *pentru* ei.
2. Diaconul le cere să se ridice după prima cerere; deci catehumenii erau îngenunchiaţi până în acest moment.
3. Prin urmare, rugăciunea este clar divizată în două părţi; una în cadrul căreia credincioşii răspund la intenţiile proclamate

[8] Funk, I, pp. 478-480 [cf. *Canonul Ortodoxiei*, pp. 739-741].
[9] Cf. Mateos, *Documents*, p. 355.

în ectenia diaconală rostită în numele lor pentru catehumeni, care erau îngenunchiați în tăcere; o a doua parte, în cadrul căreia catehumenii se ridică și se alătură credincioșilor atunci când aceștia răspund la cererile ecteniei „îngerului de pace". Același sistem de rugăciune litanică este întâlnit în mai multe vechi documente[10].

În Liturghia clementină, aceeași structură – însă fără ectenia cererilor – este rostită și pentru alte categorii (energumeni, fotizomeni, penitenți); apoi aceștia sunt binecuvântați și primesc permisiunea de a pleca[11]. În sfârșit, după concedierea penitenților, diaconul rostește un ultim avertisment privind îndepărtarea celor excluși de la rugăciunea credincioșilor. Apoi le cere credincioșilor să îngenuncheze și să răspundă la o litanie similară ecteniei mari bizantine. După ce credincioșii sunt invitați să se ridice, episcopul rostește rugăciunea, dar nu există o ectenie a cererilor și, bineînțeles, nici o rugăciune „a plecării capetelor", sau vreo binecuvântare finală urmată de concediere, deoarece aceștia nu urmau să plece[12].

Totuși, la Vecernie și la Utrenie, credincioșii sunt concediați după celelalte categorii, deoarece slujba se încheia cu aceste rugăciuni pentru credincioși. La ectenia obișnuită, care corespunde ecteniei noastre, se adăugau cererile „îngerului de pace", o a doua rugăciune,

[10] Spre ex., Sf. IOAN HRISOSTOM, *In. Epist. II ad Cor. Hom.* 2, 5-8 (*PG* 61, 399-404); *hom. 18*, 3 (*PG* 61, 527) (cf. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, pp. 148-150; 155 ff); EGERIA, *Journal* 24, 5 (*SC* 21, p. 192; cf. MATEOS, *Documents*, pp. 363-364); *Test. Domini* (ed. RAHMANI, pp. 85-89); GABRIEL QATRAYA (*c.* 615) (= *Gabrielis Qatarensis Bar Lipah Interpretatio Officiorum*) citat în S. JAMMO, „L'office du soir chaldéen au temps de Gabriel Qatraya", *OrSyr*, 12, 1967, pp. 192-193:

„...După această rugăciune (*kārōzūṯā*) adăugăm ectenia (*kārōzūṯā*)... Căci numai el (diaconul) rostește această ectenie, deoarece întregul popor păstrează tăcerea și se roagă întru sine... Iar după ce ia sfârșit această ectenie (*kārōzūṯā*), heradul Bisericii poruncește poporului să se ridice din îngenunchere... Iar după această (ectenie) el (heradul Bisericii) adaugă și zice: «Rugându-ne și stăruind, înger de pace și de milostivire să cerem», iar poporul răspunde: «De la Tine, Doamne...»".

Un vestigiu al acestui obicei al îngenuncherii în timpul ecteniei poate fi văzut în cererea bizantină „Apără, mântuiește..." (cf. *infra*, secțiunea V). Pentru un rezumat al acestui material, a se vedea JANERAS, *Introductio, Appendix: Litaniae seu oratio fidelium*, pp. 52-70.

[11] *ConstAp* VIII, 7-9 (FUNK I, pp. 480-488) [cf. *Canonul Ortodoxiei*, pp. 741-743].

[12] VIII, 9-11, 6 (FUNK I, pp. 488-494) [cf. *Canonul Ortodoxiei*, pp. 742-746].

binecuvântarea finală şi concedierea, la fel ca în cazul catehumenilor la Liturghie (VIII, 36, Vecernia):

(1) *După concedierea [celorlalte categorii de persoane] diaconul va zice:*
Cei ce suntem credincioşi, Domnului să ne rugăm.
Şi după ce este rostită prima rugăciune [ectenie] va zice:
(2) Mântuieşte-ne şi ne ridică, Dumnezeule, prin Hristosul Tău.
(3) Ridicându-ne, milele şi îndurările Domnului să cerem,
înger de pace,
cele bune şi de folos,
sfârşit creştinesc,
seara şi noaptea cu pace şi fără de păcat,
şi să cerem ca toată vremea vieţii noastre să fie neprihănită;
pe noi înşine şi unii pe alţi Dumnezeului celui viu, prin Hristosul Său, să ne dăm.[13]

Apoi episcopul rostea o rugăciune şi adăuga rugăciunea finală de binecuvântare (37, 1-6), iar diaconul cerea ca toţi să „Iasă cu pace" (37, 7)[14]. Şi aici, la fel ca în cazul rugăciunii pentru catehumeni, întâlnim aceeaşi structură elementară:

1) un prim set de cereri în timpul căruia credincioşii stăteau îngenunchiaţi;
2) invitaţia să se ridice;
3) cererile „îngerului de pace";
4) rugăciunea;
5) rugăciunea finală şi concedierea.

Dacă am compara aceasta cu rugăciunea credincioşilor din cadrul Liturghiei clementine, s-ar observa faptul că ectenia „îngerului de pace" nu este ataşată la rugăciunea credincioşilor, pentru că aceştia nu urmau să plece[15].

Utilizarea ecteniei cererilor ca litanie finală, a apolisului, este confirmată de *Omilia 2 la Epistola II către Corinteni* rostită de Sfântul Ioan Hrisostom. Vorbind la Antiohia despre ectenia pentru catehu-

[13] Funk I, p. 544 [cf. *Canonul Ortodoxiei*, p. 763].
[14] Funk I, pp. 544-546 [cf. *Canonul Ortodoxiei*, pp. 763-764]. Pentru Utrenie, cf. VIII, 38-39 (pp. 546-548) [cf. *Canonul Ortodoxiei*, pp. 764-765].
[15] Mateos, *Celebrarea*, p. 158 [trad. rom., pp. 186-187] şi van de Paverd, *Messliturgie*, pp. 211-212.

meni din cadrul Liturghiei euharistice, ne oferă o amplă prezentare a cererilor acesteia; apoi spune:

> ... mai întâi îi învățăm pe copii, apoi le poruncim [catehumenilor] să se facă auziți, zicând: „Catehumenilor, cereți înger de pace".

Şi continuă cu o descriere a cererilor ecteniei „îngerului de pace"[16].

În opinia lui Brightman, alte două texte hrisostomiene arată că cererile „îngerului de pace" încheiau şi ectenia credincioşilor în cadrul Liturghiei antiohiene[17]. În primul text, provenind din *Omilia 1 la Înălțarea Domnului*, Sfântul Ioan Gură de Aur spune adunării:

> Şi ca să vezi că sunt îngeri de pace, ascultă-i pe diaconi care spun totdeauna când se roagă: „Pe îngerul păcii rugați-l".[18]

Sfântul Ioan Gură de Aur se referă, evident, la o ectenie diaconală. Dar, aşa cum a subliniat van de Paverd, invitația era adresată catehumenilor, nu credincioşilor, deoarece catehumenilor li se adresează diaconul la persoana a doua, nu credincioşilor[19]. Atunci când se adresează celor din aceeaşi categorie, a credincioşilor, diaconii vorbesc la persoana întâi („Să cerem"), aşa cum este cazul cererilor „îngerului de pace" din cadrul rugăciunii credincioşilor de la Vecernia şi Utrenia din *Constituțiile Apostolice* (cf. tabelul).

Al doilea text, din *Adversus Judaeos*, trebuie, de asemenea, interpretat ca referindu-se la catehumeni.

> Şi atunci când diaconul porunceşte să se roage împreună cu ceilalți, porunceşte şi aceasta, în concordanță cu rugăciunea: să se ceară înger de pace, ca toate cele ce ne aşteaptă să fie cu pace; şi, poruncindu-vă să plecați de la sinaxă, vă cere aceasta, zicând: „Plecați cu pace..."[20]

---

[16] *In ep. II ad Cor hom.* 2, 8 (*PG* 61, 403) [cf. Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Tâlcuiri la Epistola a doua către Corinteni*, Edit. Sophia, Bucureşti, 2007, p. 29]. Pentru o analiză completă a textului şi pentru o reconstrucție a ecteniei sale, a se vedea VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, pp. 139-150, 155-164, mai ales 148 ff. Cf. şi ENGBERDING, *Aufforderungen*, pp. 9-13. Redăm aceste cereri în tabelul de mai jos.

[17] *LEW*, pp. 473, 9-10; 478, 36-40.

[18] *In ascens. d. n. Jesu Christi, hom. I*, 1 (*PG* 50, 444) [cf. Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Predici la sărbători împărăteşti*, trad. rom. D. Fecioru, Edit. IBMBOR, Bucureşti, 2007, p. 29].

[19] *Messliturgie*, p. 210.

[20] *Adv. Judaeos* 3, 6 (*PG* 48, 870).

Cei ce se roagă „împreună cu ceilalți" – cu credincioşii – sunt catehumenii care, înainte de ectenia cererilor, erau îngenunchiați în tăcere, în timp ce credincioşii se rugau pentru ei[21]. Apoi se ridică şi se roagă, răspunzând la cererile „îngerului de pace" alături de „ceilalți". Argumentul este susținut şi de faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur, în contextul acestui pasaj, se adresează constant credincioşilor prin apelativul „voi", dar aici omite explicit pronumele „voi", acesta nefiind obiectul rubricii „porunceşte să se roage" (κελεύων εὔχεσθαι)[22]. Trebuie remarcat şi faptul că vorbeşte de ectenie în contextul concedierii (apolisului)[23]. Prin urmare, nu există niciun document antiohian hrisostomian care să includă ectenia cererilor în vreun loc în cadrul Liturghiei, cu excepția sfârşitului rugăciunilor pentru catehumeni[24].

Singura sa omilie constantinopolitană care se referă la cererile „îngerului de pace" arată doar faptul că această ectenie îşi avea locul *undeva* în cadrul slujbelor Marii Biserici, dar nu ne arată unde. În *Omilia 3 la Epistola către Coloseni*, spune:

> Fiecare dintre credincioşi are un înger... Şi, pentru că avem îngeri, trebuie să ne comportăm cu decență, ca şi cum un învățător ar fi alături de noi, căci, de asemenea, este de față şi un demon. Din acest motiv ne rugăm şi zicem, cerând înger de pace, şi cerem pacea pretutindeni, căci nimic nu se compară cu aceasta; în biserici, în rugăciuni, în cereri, în saluturi: pace.[25]

---

[21] Van de Paverd, *Messliturgie*, p. 211.

[22] *Loc. cit.*

[23] Brightman (*LEW*, pp. 475, 26 şi 481 nota 35) pretinde că este vorba despre concedierea credincioşilor la sfârşitul Liturghiei. Van de Paverd (*Messliturgie*, p. 154) susține ideea ca fiind probabilă, mai ales pentru că, în acest context, aşa cum am arătat, Sfântul Ioan Hrisostom se adresează doar credincioşilor prin apelativul „voi". Însă van de Paverd spune că s-ar putea referi şi la apolis, la modul general.

[24] Van de Paverd, *Messliturgie*, pp. 211-212.

[25] *In ep. ad Col. hom.* 3, 4 (*PG* 62, 322-323). Cf. van de Paverd, *Messliturgie*, p. 463. Remarca lui van de Paverd, în care susține că pasajul nu se poate referi la ectenia catehumenilor, deoarece Sf. Ioan Hrisostom spune „Noi ne rugăm şi zicem...", nu pare a fi întemeiată. La Antiohia, atât credincioşii cât şi catehumenii se rugau împreună la această parte a ecteniei catehumenilor (cf. textul din *Adversus Judaeos* citat mai sus); de ce nu şi la Constantinopol? Astfel, Sf. Ioan Hrisostom ar fi putut să se adreseze credincioşilor cu apelativul „noi" chiar şi atunci când se referă la rugăciunile pentru catehumeni.

Prin urmare, toate mărturiile arată că ectenia cererilor era, la origine, folosită *doar* în relație cu alte ectenii, reprezentând o serie de cereri concluzive, care precedau binecuvântarea finală și concedierea catehumenilor sau a credincioșilor (în cadrul laudelor zilnice).

II. Scopul original al cererilor „îngerului de pace"

Cine este acest „înger de pace", pe care îl cerem, și care este scopul ecteniei cererilor? Sintagma „înger de pace" nu este întâlnită nici în *LXX* și nici în Noul Testament[26]. Totuși, apare în scrierea apocrifă *Testamentul celor doisprezece patriarhi, Dan* 6, 5: „Căci însuși îngerul de pace îl va întări pe Israel, afară dacă va cădea în ceea ce este mai rău", și *Așer* 6, 5-6: „Căci atunci când sufletul pleacă îngreunat, este tulburat de un duh rău... dar dacă pleacă plin de pace, cu bucurie, atunci a întâlnit un înger de pace..."[27]. Acest izvor, care datează din secolul al II-lea î.Hr.[28], i-a fost cunoscut lui Origen[29] și s-ar fi putut să fi fost familiar și autorilor textului ecteniei[30].

S-ar putea ca sugestia lui P. Glaue să fie chiar mai fructuoasă; el susține că îngerul de pace este o reminiscență a heraldului îngeresc de la Nașterea lui Hristos, vestind vremea păcii și bunăvoirii pe care doar Hristos poate să o aducă (*Lc.* 2, 8-14)[31]. De asemenea, trebuie avută în vedere și tradiția care vorbește despre Hristos ca Înger[32], mai ales ca „Înger de mare sfat (μεγάλης βουλῆς ἄγγελος)" din *Isaia* 9,

[26] Cf. P. GLAUE, „Der 'Friedensengel'", *Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst* (Göttingen), 22, 1917, p. 89.

[27] *Loc. cit.* Pentru texte, a se vedea R.H. CHARLES (ed.), *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, 1908, pp. 140-141, 180; M. DE JONGE (ed.), *Testamenta XII patriarcharum*, Leiden, 19702, pp. 51, 66.

[28] A.-M. DENIS, *Introduction aux pseudoépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden, 1970, pp. 49-59.

[29] *Ibid.*, pp. 58-59; cf. ORIGEN, *In lib. Jesu Nave, Hom*, 15, 6 (*GCS* 30, p. 392, 5). Textul grecesc folosit de el datează din primul sau al II-lea veac creștin.

[30] În recenzia sa la prima ediție a volumului nostru, F. VAN DE PAVERD (*OCP* 43, 1977, p. 200) a arătat că termenul de „înger de pace" se întâlnește și în *Cartea lui Enoh* (40, 8; 52, 5; 53, 4; 54, 4; 56, 2; 60, 24).

[31] *Friedensengel*, p. 90.

[32] Cf. JUSTIN, *Dial.* 56, 4 (*PG* 6, 597); ORIGEN, *Contra Cels.* 7, 25 (*PG* 11, 1458); *ConstAp* II, 30, 2 (FUNK I, p. 113); CYPRIAN, *Test.* 2, 5 (*CSEL* III, p. 67) etc. A se vedea J. BARBEL, *Christos Angelos*, Bonn, 1964².

5[33]. În icoanele de acest tip, Hristos, zugrăvit ca Înger, poartă adesea cuvintele lui Isaia „ἄρχων εἰρήνης", „Mai marele păcii"[34]. Am văzut deja în capitolul II că folosirea termenului de ἄρχοντες în *LXX* este un sinonim pentru puterile îngereşti[35]. Totuşi, nu cunoaştem niciun părinte sau tâlcuitor al Liturghiei care să interpreteze „îngerul de pace" ca referindu-se la Hristos.

Oricum, Sfântul Ioan Gură de Aur îl interpretează ca fiind vorba de îngerul păzitor care, după o tradiție veche de veacuri veghează asupra fiecărui credincios[36]. Acelaşi lucru se poate spune şi despre *Evhologhionul lui Serapion*[37]. Iar în tradiția apuseană, în rugăciunea *ad Orationem Dominicam* din cadrul *Missa in diem sancti Michaelis* din Liturghia mozarabă, citim:

... unaquaeque anima ad suum tutamentum custodem habeat Angelum pacis, procul efficiatur refuga ille quondam Angelus auctor iniquitatis...[38]	...fiecare suflet să aibă pe lângă sine un mijloc de apărare, un păzitor, pe Îngerul păcii, acela care odinioară s-a ferit a se face înger al nedreptății...

Prin urmare, preferăm să interpretăm cererea în acest sens.

După cum a arătat Engberding, cererile sunt adecvate pentru ectenia catehumenilor care, în timpul perioadei de pregătire şi încercare dinainte de botez, au nevoie de un ajutor suplimentar împotriva puterilor întunericului[39]. În contextul catehumenatului, scopul cererii pentru îngerul de pace devine evident. Creştinii timpurii credeau că îngerii aveau o influență aparte asupra gândurilor şi imaginației

[33] Justin, *Dial.* 126, 1 (*PG* 6, 768); Origen, *Comm. in Joan.* 1, 38 (*PG* 14,100) şi alte referințe din Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, p. 302.

[34] Cf. Dawkins, *The Monks of Athos*, p. 114; H. Brockhaus, *Die Kunst in den Athos-Klöstern*, Leipzig, 1924², p. 102; *The Painter's Guide*, trad. eng. P. Durand, în A. Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne*, Paris, 1845, pp. 140, 460, 462. Millet, *Monuments de l'Athos*, planşa 263, 2 prezintă o frescă a acestei reprezentări (colțul dreapta sus) de la Lavra. Cf. şi A.M. Ammann, „Slawische 'Christus-Engel' Darstellungen", *OCP* 6, 1940, 467-494, 4 Taf.

[35] A se vedea şi Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, p. 241B.

[36] A se vedea *supra*, începutul acestei secțiuni, şi numeroasele referințe, precreştine şi creştine, în *ibid.*, pp. 12B-13A. În Liturghia bizantină această tradiție îşi găseşte expresia în BAS (*LEW*, p. 325, 18-29).

[37] V, 8, Funk II, p. 162.

[38] M. Férotin (ed.), *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes* (= *Monumenta ecclesiae liturgica*, VI), Paris, 1912, nr. 972, p. 453 (trad. rom. A. Baciu).

[39] *Aufforderungen*, p. 9.

oamenilor, iar influența îngerilor buni era necesară mai presus de toate celor care se aflau încă în război cu spiritele rele[40]. Engberding identifică o referință la botez în „προκείμενα" (*circumstanțele care ne stau înainte*) din cadrul cererilor „îngerului de pace" din *Omilia la Epistola II către Corinteni* a Sfântului Ioan Gură de Aur („εἰρηνικὰ μὲν ὑμῖν πάντα τὰ προκείμενα"): ceea ce stă înaintea (τὰ προκείμενα) catehumenilor este botezul și, prin acesta, intrarea într-o nouă viață[41]. Această interpretare este fantezistă. Τὰ προκείμενα [cele care stau înainte] desemnează circumstanțele *prezente*, nu viitoare, și nu poate fi interpretat ca o referire la botez. Însă omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur susțin ideea lui Engberding, conform căreia locul originar al cererilor „îngerului de pace" este rugăciunea pentru catehumeni[42]. Așa cum am văzut, omiliile menționează „îngerul de pace" doar în relație cu rugăciunile pentru catehumeni.

Deoarece ectenia cererilor era considerată ca fiind potrivită și în calitate de ectenie concluzivă înainte de concedierea credincioșilor la sfârșitul Utreniei și Vecerniei în cadrul *Constituțiilor Apostolice*, ne-am putea întreba de ce nu era rostită și înainte de concedierea energumenilor, fotizomenilor (celor pentru luminare) și a penitenților. Van de Paverd sugerează că rugăciunea se făcea pentru energumeni, dar lor nu le era permis să se roage (să ne amintim structura ecteniei „îngerului de pace", pentru care catehumenilor li se cerea să se ridice și să se roage împreună cu credincioșii) și pentru că penitenții făceau parte – deși erau temporar restricționați – din comunitatea credincioșilor[43]. J. Mateos consideră că, probabil, era rostită o singură dată, după ectenia pentru catehumeni, pentru toate categoriile de persoane care urmau să plece, pentru a evita repetiția excesivă[44].

Prin urmare, ectenia „îngerului de pace" este o ectenie de concediere, la fel ca „Mergeți în pace" și salutul „Pace tuturor!" care

[40] *Ibid.*, p. 10. Cf. J. MICHL, „Engel (IV)", în *Reallexikon für Antike und Christentum* 5, 109-200, și interesantul studiul al lui C. VAGAGGINI, *The Two Cities: The Struggle Against Satan in the Liturgy* (cap. 13 al lucrării *Theological Dimensions of the Liturgy*, Collegeville, Minnesota, 1959, pp. 200-242).

[41] *Aufforderungen*, p. 10.

[42] *Ibid.*, p. 9.

[43] *Messliturgie*, p. 212.

[44] MATEOS, *Celebrarea*, p. 158 [trad. rom., pp. 186-187].

concluzionează o sinaxă. Face „trecerea de la celebrarea liturgică la viața obişnuită; de aceea ne rugăm pentru îngerul care povățuieşte de-a lungul unei zile cu pace şi liniştite; atenționarea eshatologică pe care o conține ajută la menținerea tensiunii vieții creştine"[45]. Ectenia era omisă după rugăciunea credincioşilor din cadrul Liturghiei, deoarece slujba pentru credincioşi nu era încă terminată.

În acest context trebuie reținut şi faptul că ectenia dinaintea Intrării Mari, care este rămăşița unei ectenii mari complete, litania primară pentru credincioşi, nu include exclamația finală *Pe Preasfânta...*[46]. Acest lucru poate fi observat şi în cele mai vechi izvoare care nu au o ectenie abreviată în acest moment, chiar dacă deja fusese mutată înainte de Trisaghion sau la începutul Liturghiei[47]. Această exclamație este, probabil, omisă pentru că, la fel ca şi în cazul ecteniei cererilor, a fost mutată la sfârşitul Liturghiei, atunci când credincioşii primeau permisiunea să plece. În cadrul ecteniei finale a Liturghiei euharistice bizantine, prima dintre cererile ecteniei „îngerului de pace" (nr. 6 din textul de mai sus) a fost unită cu vechea exclamație „pe noi înşine şi unii pe alții", care introduce Rugăciunea de mulțumire după împărtăşire:

[45] *Loc. cit.* Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Ep.* 11, *PG* 32, 273 [*Epistole*, trad. rom. T. Bodogae, (= *PSB* 3, serie nouă), Edit. Basilica, Bucureşti, 2010, p. 58]; van de Paverd, *OCP* 43, 1977, p. 200.

[46] Cf. *LEW*, p. 376; şi ediția critică a Diataxei lui Filotei citată mai jos, secțiunea III.1. Pentru istoria ecteniei mari şi a modului în care a fost mutată din locul său originar, a se vedea Mateos, *Celebrarea*, pp. 29-31, 159-160 [trad. rom., pp. 28-30], şi Strittmatter, *Synapte*, mai ales pp. 65 ff.

[47] Cf., spre ex., codicele *Leningrad 226*, sec. X (Krasnoselțev, *Svedeniia*, p. 288); BAS din versiunea Johannisberg (Cochlaeus, *Speculum*, p. 123); versiunea arabă a CHR din sec. XI (Bacha, *Versions arabes*, p. 455); CHR georgiană din sec. XI din *Sinai Georg. 89* (Jacob, *Version géorgienne*, pp. 99-100); şi textul ulterior din *Graz Georg. 5* (Tarchnischvili, *Liturgiae*, p. 54); *Paris Gr. 391* (f. 12v) sec. XII; BAS din sec. XII din *Sinai Gr. 1020* (Dmitrievski II, p. 141). De fapt, Strittmatter menționează că a întâlnit o ectenie mai lungă în 24 de mss. greceşti, şi doar un singur ms. grecesc relativ vechi, diaconiconul din sec. XII *Sinai Gr. 1040* (Dmitrievski II, pp. 133-134, şi id., *Богослужение страстной и пасхальой седмицы во св. Иерусалиме IX-X в.*, Kazan, 1894, p. 265, nota) şi diataxa din sec. XIV-XV din codicele *Vat. Gr. 573* (Krasnoselțev, *Materialî*, p. 107) au pomenirea *Pe Preasfânta...*. Aceasta apare şi în BAS armeană. În sfârşit, rubricile generale din codicele *Modena 19* (sec. XVI) şi din ediția lui Erasmus, care prescriu ectenia, sunt suficient de vagi, ceea ce face imposibilă excluderea certă a acestei cereri (Strittmatter, *Synapte*, pp. 65-85, mai ales 69, 73-75; şi Mateos, *Celebrarea*, pp. 159-160 [trad. rom., pp. 189-190]).

Τὴν ἡμέραν πᾶσαν, τελείαν, ἁγίαν, εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησάμενοι, ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν, Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα.

Ziua toată, desăvârşită, sfântă, cu pace şi fără de păcate cerând, pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.

J. Mateos adaugă: „Este singurul loc din Liturghia credincioşilor în care ar trebui să exprimăm această cerere"[48]. Prezenţa invitaţiei „pe noi înşine şi unii pe alţii" în cadrul altor ectenii – cum este cazul ecteniilor de la începutul Liturghiei – poate fi explicată prin faptul că este vorba de adaosuri ulterioare, datând dintr-o perioadă în care exclamaţia finală s-a dezvoltat, devenind o pomenire a Născătoarei de Dumnezeu (*Pe Preasfânta*) şi a Sfinţilor şi a ajuns să concluzioneze pentru aproape orice ectenie în tradiţia bizantină[49].

III. Problema ecteniei cererilor în cadrul CHR şi BAS

Dacă mărturiile timpurii par să ateste că locul originar al ecteniei cererilor este rugăciunea pentru catehumeni, cum se face că astăzi o întâlnim în cadrul CHR şi BAS? Adoptarea sa ca ectenie a apolisului în cadrul rugăciunilor pentru credincioşi din cadrul laudelor zilnice (Liturghiei timpului) este uşor de înţeles. Credincioşii urmau să părăsească sinaxa şi să îşi continue lupta împotriva celui viclean şi să se pregătească pentru un sfârşit creştinesc[50]. Prin urmare, nu ne miră faptul că întâlnim ectenia cererilor chiar înaintea rugăciunii plecării capetelor, fosta binecuvântare finală din cadrul Vecerniei şi Utreniei bizantine.

Dar care este originea prezenţei sale deconcertante după Intrarea Mare, în cadrul Liturghiei? Nu există niciun temei pentru ideea

[48] *Celebrarea*, p. 159 [trad. rom., p. 188].

[49] Singurele ectenii care aparţin stratului primar al Liturghiei bizantine sunt cele de după Evanghelie, în forma lor originală (adică fără ectenia întreită şi cu ectenia mare rostită o singură dată, dar în întregime); câteva cereri – dar nu cele ale „îngerului de pace" – înainte de *Tatăl nostru*; şi ectenia de după Împărtăşire. Şi nici măcar acestea nu se mai găsesc astăzi în forma lor iniţială. Cu privire la ecteniile Liturghiei Cuvântului, a se vedea MATEOS, *Celebrarea*, pp. 29-33, 148-173 [trad. rom., pp. 28-34, 174-208]; STRITTMATTER, *Synapte*).

[50] Cf. Anaforaua din *Evhologhionul lui Serapion* (XIII, 16, FUNK II, p. 176), unde întreaga comunitate se roagă pentru ajutorul îngerilor.

lui Baumstark, conform căreia ectenia noastră bizantină stătea în legătură cu dipticele[51]. Dipticele preanaforale reprezintă o practică siriană, nu bizantină, aşa cum am arătat deja în legătură cu pomenirile actuale de la Intrarea Mare. Dintre izvoarele liturgice timpurii, doar omiliile lui Teodor al Mopsuestiei şi Cartea II a *Constituţiilor Apostolice* menţionează prezenţa unor intervenţii diaconale înainte de Anafora[52]; ambele documente, însă, ridică probleme speciale. Niciunul dintre ele nu dă textul exclamaţiilor diaconale, astfel încât nu suntem siguri că includeau vreo ectenie.

1. Dovezi extrase folosind metoda liturgicii comparate

Să vedem dacă o comparaţie cu alte Liturghii orientale aduce un plus de claritate în această problemă. IAK pare să fie considerată singura Liturghie care ar putea justifica, într-o oarecare măsură, ectenia noastră[53]. Imediată după salutul „Pace tuturor", chiar înainte de dialogul Anaforalei, are o lungă ectenie. IAK nu a fost încă studiată corespunzător, ceea ce face imposibil de extrapolat vreun argument cert privind această ectenie; textul său este problematic, urmează după Simbolul credinţei şi sărutarea păcii, spre deosebire de ectenia noastră din cadrul CHR sau BAS, şi nu include cererile „îngerului de pace". Prin urmare, este dificil de identificat un echivalent valid în acest caz.

Însă ectenia „îngerului de pace" se găseşte în alt loc în cadrul IAK, precum şi în Liturghia armeană şi est-siriană[54]. Toate trei pre-

[51] *Messe*, p. 177; cf. Trempelas, p. 87 n. 21.

[52] Teodor al Mopsuestiei, *Hom.* 15, 30-31 (ed. Tonneau-Devreesse, p. 511) [trad. rom., pp. 187-188]; *ConstAp* II, 57, 18 (Funk I, pp. 165-167) [*Canonul Ortodoxiei*, p. 647].

[53] Mercier, pp. 186-190.

[54] IAK: Mercier, pp. 172-176 şi *LEW*, pp. 38-40; armeană: *LEW*, pp. 428-430; caldeeană: *LEW*, pp. 262-267. Ecteniile caldeene prezintă problemă specială. Tripla lor împărţire în *bā'ūṯa* (= *LEW*, pp. 262, 1-263,19), *kārōzūṯā* (= *LEW*, pp. 263, 21-266, 11) şi a „îngerului de pace" însoţite de rugăciunea plecării capetelor (= *LEW* pp. 266,13-267,22) este descrisă de Qatraya (cf. nota 10, *supra*), deşi Brightman, în ediţia sa, omite invitaţia la îngenunchere în timpul *kārōzūṯā* şi ridicarea la sfârşitul acesteia. Janeras dă o descriere mult mai acurată a traducerii latine, însoţită de diviziunile corecte (*Introductio, Appendix*, pp. 65-70). În conformitate cu reconstrcţia lui Jammo, *kārōzūṯā* este o ectenie caldeeană nativă, la care s-au adăugat *bā'ūṯa* (echivalentul ectheniei mari bizantine) şi cererile „îngerului de pace". Rugăciunea plecării capetelor

zintă o structură foarte asemănătoare: între Evanghelie şi ultima invitaţie care îi exclude pe toţi (cu excepţia credincioşilor), înainte de transferul darurilor, întâlnim o ectenie care poate fi considerată un echivalent al ecteniei mari bizantine, urmată de cererile „îngerului de pace" şi de o rugăciune a plecării capetelor. Orice rugăciuni şi concedieri pentru catehumeni etc. ar fi existat vreodată au dispărut şi avem aici ectenia cererilor şi binecuvântarea finală adăugate la ectenia credincioşilor, la fel ca în cadrul Utreniei şi Vecerniei din *Constituţiile Apostolice*. Are acelaşi scop, concluzionarea Sinaxei Cuvântului, singura diferenţă constând în faptul că acest final este omis în cadrul Liturghiei din *Constituţiile Apostolice*.

Pe baza liturgicii comparate suntem obligaţi să ne întrebăm dacă nu cumva ectenia cererilor din cadrul CHR sau BAS nu a fost cândva ataşată la ectenia originală a credincioşilor (ectenia mare care odinioară, neabreviată, preceda nemijlocit transferul darurilor[55]). Dacă această ipoteză ar fi adevărată, atunci locul actual al ecteniei cererilor ar fi rezultatul evoluţiei ulterioare a procesiunii cu darurile. Şi, aşa cum am văzut deja în capitolul V, transferul original al darurilor este realizat de către diaconi, fără solemnitate, timp în care preoţii îşi continuă partea lor din slujbă. În timpul ultimelor ritualuri dinainte de Anafora (rugăciuni, sărutarea păcii etc.) diaconii mergeau după daruri şi le aduceau pe prestol. Odată cu solemnizarea procesiunii,

---

de astăzi este, în realitate, o rugăciune pentru clerici; însă cel mai vechi ms. ritual cunoscut al acestei tradiţii, *Diarbekir 57* (1240 d.Hr.) conţine o adevărată *syāmidā* sau rugăciune a plecării capetelor, care se găseşte şi în Misalul catolic caldeean (ed. JAMMO, *Messe Chaldéenne*, pp. 145-171). În ritul sirian fostele ectenii şi rugăciuni au dispărut, însă DIONISIE BAR SALIBI († 1171) mărturiseşte că ele au existat odinioară (*Bar Salibi Expositio Liturgiae*, p. 40 [60]). Bar Salibi spune că ecteniile sunt folosite de către „orientali" – referindu-se, probabil, la iacobiţii din Tikrit. Singura lor urmă înaintea Anaforalei Liturghiei vest-siriene actuale este rugăciunea plecării capetelor de după sărutarea păcii (*LEW*, p. 84, 7-19). Însă colegul nostru, W. Macomber, ne-a informat că cele mai vechi mss. păstrate ale *diaconiconului* vest-sirian (spre ex. *Vat. Syr. 68*, 1465 d.Hr., f. 221[r-v]) dau cererile „îngerului de pace" la frângerea Agneţului, imediat după ectenia indicată de BRIGHTMAN, înainte de *Tatăl nostru* („Kathulīkē", *LEW*, pp. 97-99). Pentru acest tip ierusalimitean de rugăciune a credincioşilor în izvoarele latine, cf. B. CAPELLE, „Le kyrie de la messe et le pape Gélase", în *Travaux liturgiques* II, Louvain, 1962, pp. 116-134.

[55] Cf. STRITTMATTER, *Synapte*, pp. 65-85, mai ales 83-85; MATEOS, *Celebrarea*, pp. 159-160 [trad. rom., pp. 188-189].

a trebuit să i se creeze propriul loc în cadrul riturilor preanaforale şi, în diferite tradiţii, a fost inclusă oriunde s-a găsit locul necesar (cf. tabelul din cadrul capitolului I). În Liturghia bizantină, în viziunea acestei teorii, a separat ectenia cererilor de ectenia credincioşilor şi, ulterior, ultima a fost abreviată înainte de Intrare şi a ajuns să fie rostită în întregime într-un moment anterior al Liturghiei[56].

În favoarea acestei ipoteze ar putea fi adusă teoria lui J. Mateos, conform căreia rugăciunea credincioşilor din cadrul Liturghiei bizantine ar fi avut odinioară trei rugăciuni diferite, aşa cum se întâmpla în cazul laudelor catedrale de la Marea Biserică, astăzi ieşite din uz[57]. Unul dintre argumentele elementare ale tezei lui Mateos este faptul că slujbele Marii Biserici din cel mai vechi evhologhion păstrat, codicele *Barberini Gr. 336*, şi din alte câteva mss. timpurii, spre deosebire de laudele bizantine actuale, de origine palestiniană, se încheiau cu două rugăciuni ale credincioşilor, iar a treia rugăciune, a apolisului, urma după rugăciunea plecării capetelor sau binecuvântarea finală dinainte de concediere[58]. Chiar şi astăzi, la Liturghia bizantină întâlnim o astfel de rugăciune a plecării capetelor pentru catehumeni, iar la Liturghia Înaintesfinţitelor chiar şi pentru fotizomeni, înainte de concedierea lor[59]. Deoarece credincioşii nu plecau după Liturghia Cuvântului, nu ne aşteptăm să întâlnim o astfel de rugăciune în ca-

[56] Janeras, *Introductio* II, p. 26, pare să încline în favoarea acestei opinii, atunci când spune: „Sintetic, putem afirma că: elementele care alcătuiesc acum «rugăciunea credincioşilor» apar, în diversele rituri, fie înainte, fie după intrarea darurilor". Iar Jungmann susţine că ectenia mare unită cu cea a cererilor, precum şi Rugăciunea punerii-înainte, aparţin Liturghiei credincioşilor (*Missarum Sollemnia* I, p. 483 nota 17).

[57] *Celebrarea*, pp. 57-61, 160-165 [trad. rom., pp. 63-67, 190-195].

[58] *Ibid.*, pp. 60, 160-161. Rugăciunile laudelor zilnice din *Barberini Gr. 336* se găsesc în Goar, pp. 37 (Vecernia) şi 45 (Utrenia). Alte mss. sunt enumerate de M. Arranz, care a abordat magistral problematica extrem de complexă a rugăciunilor Vecerniei şi Utreniei bizantine în două articole: „Les prières sacerdotales des vêpres byzantines", *OCP* 37, 1971, pp. 106, 107: Tabelul II; „Les prières presbytérales des matines byzantines" I, *ibid.*, Tabelul II, partea III, p. 410; II, *OCP* 38, 1971, p. 67: schema A şi p. 114. Pentru dispariţia treptată din mss. a rugăciunilor credincioşilor din cadrul Utreniei, cf. *ibid.*, pp. 68-71.

[59] Cf. *LEW*, p. 374. Astăzi ectenia pentru fotizomeni se rosteşte doar în cadrul PRES; însă, odinioară, era rostită şi în cadrul BAS, după cum putem observa în mss. (cf. Orlov, *Liturgiia*, pp. 110-115).

drul Liturghiei[60]. Dar ne-am aştepta să întâlnim obişnuita structură constantinopolitană (două rugăciuni şi un apolis), nu doar cele două rugăciuni păstrate astăzi. Mai mult, dacă examinăm alte izvoare ale cultului Marii Biserici, care indică nu doar rugăciunile rostite de preot, ci şi ecteniile, vom vedea că rugăciunile noastre erau însoţite de ectenia mare unită cu cererile „îngerului de pace".

Spre exemplu, în vechea rânduială a *Ceasului trei-şase* din perioada Postului, în codicele *Sinai Gr. 957* (sec. IX-X), putem vedea următoarea rânduială imediat după rugăciunile şi concedierea catehumenilor şi fotizomenilor:

Diaconul: „Câţi suntem credincioşi, iară şi iară..."
Preotul: *Prima rugăciune a credincioşilor.*
Diaconul: „Apără, mântuieşte, miluieşte...". „Înţelepciune!"
Preotul: *Ecfonisul primei rugăciuni.*
A doua rugăciune a credincioşilor.
Diaconul: „Apără, mântuieşte, miluieşte...". „Înţelepciune!"
Preotul: *Ecfonisul rugăciunii a doua.*
Diaconul: „Iară şi iară, plecând genunchii noştri..."
Preotul: *A treia rugăciune: apolisul*
Diaconul: „Apără, mântuieşte, miluieşte..."
„Ziua toată..." (*ectenia cererilor*)
Preotul: *Ecfonisul rugăciunii a treia,*
„Pace tuturor",
Diaconul: „Capetele noastre, Domnului să le plecăm".
Preotul: *Rugăciunea plecării capetelor.*[61]

Prin urmare, iniţial, slujbele Marii Biserici se încheiau cu trei rugăciuni ale credincioşilor însoţite de ectenia mare şi a cererilor. (Mateos, urmându-l pe Strittmatter, a demonstrat că repetarea ecteniei mici pentru a însoţi rugăciunile credincioşilor este rezultatul unei abrevieri, începând cu PRES, a ecteniei mari care era rostită în întregime, şi doar o singură dată, în acest moment[62]. Prin urmare, putem ignora re-

[60] MATEOS (*Celebrarea* p. 60 nota 67 [trad. rom., p. 66 n. 70]) deşi apolisul era de origine palestiniană şi, prin urmare, străin de structura originală a ritului Marii Biserici; studiile întreprinse de Arranz asupra mss. laudelor zilnice (cf. n. 58, *supra*) nu discută acest aspect.

[61] DMITRIEVSKI II, pp. 11-12.

[62] MATEOS, *Celebrarea*, pp. 159-160 [trad. rom., pp. 188-190]; STRITTMATTER, *Synapte*, pp. 65-85.

petarea ecteniei mici din textul de mai sus). O a patra rugăciune, finală, a apolisului, sau rugăciunea plecării capetelor, concluziona slujba.

De asemenea, am văzut că, în Tipiconul din secolul al X-lea de la Marea Biserică, Vecernia şi Utrenia din ritul de la *Hagia Sophia* se încheiau cu ectenia mare şi a cererilor[63]. Şi în zilele în care o rânduială specială, incluzând citiri, era celebrată, Evanghelia era urmată de ectenia întreită, ectenia mare şi a cererilor, şi apolisul[64]. Am putea, oare, susține existența unei structuri similare în cadrul Liturghiei? În mai multe mss. din secolele XI-XIII, în cadrul PRES, imediat după prima rugăciune a credincioşilor însoțită de ectenia mică şi de ecfonis, întâlnim următoarea rânduială:

Diaconul: „Iară şi iară, plecând genunchii noştri..."
Preotul: *A doua rugăciune a credincioşilor.*
Diaconul: „Apără, mântuieşte, miluieşte...". „Înțelepciune!"
Preotul: *Ecfonisul rugăciunii a doua.*[65]

Comparând acest text cu *Ceasul III-VI* din *Sinai Gr. 957*, citat mai sus, am putea susține că, şi aici, cererile erau incluse în cadrul ecteniei care urma invitația la îngenunchere, existând, astfel, o structură similară slujbei cu citiri scripturistice din Tipiconul Marii Biserici.

Ediția princeps a PRES (dar nu şi a CHR sau BAS) dă, după concedierea [catehumenilor şi fotizomenilor], următoarea rânduială:

Diaconul: „Câți suntem credincioşi, iară şi iară..."
Preotul: *Prima rugăciune a credincioşilor.*
Diaconul: *„Ectenia mare, la fel ca la Liturghia lui Hrisostom sau a lui Vasile"*
„Apără, mântuieşte, miluieşte...",
„Ziua toată..."
Preotul: *Ecfonisul primei rugăciuni.*
A doua rugăciune a credincioşilor.
Diaconul: „Apără, mântuieşte, miluieşte...". „Înțelepciune!"

[63] Cf. Mateos, *Typicon* II, p. 297: εὐχή VII.
[64] *Loc. cit.*
[65] Citām din *Sinai Gr. 973* (1153 d.Hr.), Dmitrievski II, p. 87. Cf. şi *Sinai Gr. 966* (sec. XIII), *ibid.*, p. 207; *959* (sec. XI) şi *1036* (sec. XII-XIII), Strittmatter, *Slavic Peculiarity*, p. 200 nota 17. A se vedea şi IAK-PRES din *Sinai Gr. 1040* (sec. XII), Dmitrievski II, pp. 128-129. Am observat o rânduială a PRES similară în alte mss. din colecția sinaită.

Preotul: *Ecfonisul rugăciunii a doua.*
Diaconul: *„Ectenia mare, la fel ca la celelalte [Liturghii]".*
„Apără, mântuieşte, miluieşte...". „Înţelepciune!"
Preotul: *Ecfonisul.*[66]

Poziţia ciudată a ecteniei cererilor, ataşată la prima ectenie mare, nu la ultima, este explicată de forma CHR din acelaşi izvor. Iată ce indică Doukas după concedierea catehumenilor:

„Câţi suntem credincioşi, iară şi iară..."
Prima rugăciune a credincioşilor.

Apoi, bizar, ectenia mare este introdusă a doua oară, şi sunt indicate ultimele cereri:

„Iară şi iară cu pace..."
„Pentru sfântă mânăstirea aceasta, pentru toate oraşele..."
„Pentru bună întocmirea văzduhului..."
„Pentru ca să fim izbăviţi noi..."
„Apără, mântuieşte, miluieşte..."
„Înţelepciune!"
Ecfonisul primei rugăciuni
A doua rugăciune a credincioşilor
„Ectenia mare" (nu sunt precizate care dintre cereri)
Ecfonisul rugăciunii a doua.

Suntem de acord cu Strittmatter asupra faptului că varianta lui Doukas ne oferă un exemplu de „ajustare greşită a constituţiei filoteene"[67]. Filotei, probabil într-o încercare de restaurare parţială a ecteniei mari care a fost înlocuită de două ectenii mici, a prescris în diataxa sa următoarea rânduială:

Diaconul: „Câţi suntem credincioşi, iară şi iară..."
şi următoarele trei cereri ale ecteniei mari.
Preotul: *Prima rugăciune a credincioşilor, în taină, în timpul ecteniei. Atunci când a terminat îi face semn diaconului care imediat intonează:*
Diaconul: „Înţelepciune!"
Preotul: *Ecfonisul.*

[66] Acelaşi lucru se observă în PRES din două ediţii veneţiene (C. ZANETTI, 1558, 1562). Cf. STRITTMATTER, *Synapte*, p. 80.
[67] STRITTMATTER, *Synapte*, p. 77 (cf. pp. 76 ff).

Diaconul: „Iară şi iară cu pace..."
şi celelalte cereri ale ecteniei mari, la fel ca în textul lui Doukas de mai sus.
„Apără, mântuieşte, miluieşte...".
Preotul: *A doua rugăciune a credincioşilor.*
Diaconul: „Înţelepciune!"
Preotul: *Ecfonisul.*[68]

În aparenţă, Doukas a omis primele trei cereri ale lui Filotei şi a trecut la ultimele patru dinaintea ecfonisului. Aplicând acelaşi raţionament la PRES din ediţia lui Doukas, putem concluziona că s-a folosit de un izvor în care PRES includea o ectenie mare prescurtată combinată cu cererile „îngerului de pace", însoţind a doua rugăciune a credincioşilor, pe care le-a mutat mai jos, la fel cum a procedat şi în cazul CHR.

Putem interpreta acest exemplu ca fiind o indicaţie a faptului că PRES şi, probabil CHR sau BAS, aveau odinioară ectenia cererilor înainte de Intrarea Mare? Considerăm că nu! În primul rând, ambele izvoare ale PRES analizate, ediţia princeps şi *Sinai Gr. 973*, au ectenia cererilor la locul obişnuit, după Intrarea Mare. În al doilea rând, ediţia princeps dă textul cu varianta „ziua toată..." în cadrul ecteniei *dinainte* de Intrarea Mare, dar textul vesperal obişnuit (pentru PRES), cu „seara toată..." după *Intrare*. Este suficient pentru a ne face sceptici cu privire la rânduiala lui Doukas. Mai mult, Strittmatter a demonstrat că obiceiul abrevierii ecteniei mari înainte de Intrarea Mare a apărut iniţial în cadrul PRES[69], probabil, presupunem noi, ca urmare a numărului mare de ectenii din cadrul acestei Liturghii, în special în a doua parte a Postului Mare, când erau adăugate şi ecteniile pentru cei care se pregăteau pentru luminare (fotizomeni). Doar ulterior CHR şi BAS au adoptat această abreviere, iar rânduiala filoteeană este o încercare consecutivă de restabilire a ecteniei mari la locul său originar. Prin urmare, textul din ediţia princeps a PRES, bazat pe rânduiala filoteeană, nu poate fi considerat original[70].

[68] Ed. Trempelas, p. 9. Cf. Mateos, *Celebrarea*, p. 160 [trad. rom., p. 192].

[69] Strittmatter, *Synapte*, p. 84.

[70] PRES din *Barberini Gr. 336* şi *Leningrad 226*, două dintre cele mai vechi mss., nu au ectenia cererilor înainte de Intrarea Mare (*ibid.*, pp. 68-69).

2. Dovezi pornind de la comentariile liturgice bizantine

În ciuda argumentelor aparent convingătoare extrase din comparația altor Liturghii orientale cu ritul bizantin, nu avem nicio mărturie directă care să sugereze că ectenia „îngerului de pace" era odinioară anexată la ectenia mare de la sfârșitul Liturghiei bizantine a Cuvântului[71] – cu excepția cazului în care o frază din *Protheoria* (1055-1063) ar putea fi interpretată în acest sens.

Autorul *Protheoriei* nu face referire la vreo ectenie după Intrarea Mare, însă vorbește despre „rugăciunile și cererile de după citirea Evangheliei, înainte de Imnul Heruvic"[72]. Această frază merită analizată îndeaproape. Este adevărat, în tradiția bizantină termenul αἴτησις (cerere) este folosit în sens larg pentru orice rugăciune de cerere, inclusiv pentru ectenia mare[73]. Iar εὐχή, bineînțeles, poate desemna orice rugăciune. Totuși, în acest context nu este imposibil ca „εὐχαὶ" să însemne „litanii" [= ectenii], iar „αἰτήσεις" să se refere la cererile „îngerului de pace". În Tipiconul din secolul al X-lea al Marii Biserici, αἰτήσεις este folosit doar în legătură cu ectenia „îngerului de pace", care nu este rostită niciodată izolat, ci ca anexă la ectenia mare[74]. Ectenia mare singură este desemnată cu termenii

[71] Singurul nostru izvor explicit cu privire la rugăciunile rostite în timpul Liturghiei Cuvântului la Constantinopol este o epistolă din secolul al VI-lea scrisă de câțiva episcopi monofiziți rezidenți în capitală. Însă documentul nu menționează vreo ectenie și este preocupat exclusiv de rugăciunile și concedierile celor două trepte ale penitenților menționați în canonul 11 de la Niceea (MANSI 2, 673). Acest izvor a fost publicat în siriacă, însoțit de o versiune latină, de către RAHMANI, *Studia Syriaca* 3, pp. 5-23; 23-47 (cf. p. 46), și în franceză de NAU (*Revue de l'Orient Chrétien*, 14, 1909, 39-49; cf. p. 47). BISHOP („Liturgical Notes and Comments", *JTS* 141, 1912-1913, p. 53 nota 1) și BAUMSTARK (*Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 175) susțin că documentul abordează și concedierea catehumenilor – și, de fapt, rugăciunea pentru „ascultători" pare a fi o rugăciune pentru catehumeni. Întreaga problemă este analizată în VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, pp. 456-459.

[72] „Αἱ δὲ μετὰ τὴν τῶν θείων Εὐαγγελίων ἀνάγνωσιν εὐχαί τε καὶ αἰτήσεις ἄχρι τοῦ χερουβικοῦ ὕμνου..." *Protheoria* 17, *PG* 140, 440 (și cf. 19, *PG* 140, 444) [trad. rom., pp. 72, 76].

[73] Cf. DU GANGE, *Glossarium*, 37. A se vedea și Sf. GHERMAN, *HE*, *PG* 98, 401 (pentru ectenia mare) și Sf. NICOLAE CABASILA, *Liturgiae expositio* 12, *PG* 150, 392, 441 (pentru ectenia mare și mijlocirile anaforale). În codicele *Leningrad 226* (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 285) ectenia mare este numită „cererea Trisaghionului".

[74] MATEOS, *Typicon* II, p. 279 (αἰτήσεις).

de συναπτή, εὐχὴ συναπτή, εὐχὴ συναπτή χωρὶς αἰτήσεων, în timp ce ectenia mare cu cereri este denumită prin termenii de εὐχὴ συναπτή μετὰ αἰτήσεων sau, simplu, εὐχὴ συναπτή[75]. Dacă ne amintim că *Protheoria* descrie o Liturghie arhierească la Andida, în Pamfilia, şi că textul demonstrează existenţa unor influenţe din partea Liturghiei Marii Biserici[76], ar putea fi posibil să interpretăm fraza εὐχαὶ τε καὶ αἰτήσεις ca pe un echivalent al expresiei εὐχὴ συναπτή μετὰ αἰτήσεων din Tipiconul Marii Biserici? Dar, în egală măsură, este posibil să însemne „rugăciuni (rostite de către preot) şi litanii (ectenii)" în sens general. Această ultimă interpretare pare cea mai probabilă, deoarece *Protheoria* a fost scrisă între anii 1055-1063, şi avem mărturii anterioare din tradiţia evhologică care să arate că, la acea vreme, ectenia cererilor nu se găsea înaintea Intrării Mari, ci exact acolo unde se află şi astăzi[77]. Mai mult, Tipiconul de la *Hagia Sophia* nu menţionează niciodată ectenia mare unită cu ectenia cererilor ca parte a Liturghiei Cuvântului.

Dar dacă ectenia cererilor nu a fost niciodată parte a Liturghiei Cuvântului din cadrul CHR şi BAS, ar trebui oare să concluzionăm că este o parte originală a riturilor preanaforale unde o întâlnim astăzi? Nici Sfântul Maxim şi nici Sfântul Gherman nu spun nimic despre vreo ectenie între Intrarea Mare şi Anafora. Însă aceasta nu dovedeşte nimic. Ei nu spun nimic nici despre existenţa vreunei ectenii înaintea Intrării Mari; ambii abia dacă fac vreo aluzie la concedierea catehumenilor[78]. Nu menţionează nici Rugăciunea punerii-înainte, ceea ce s-ar putea datora faptului că aceasta este o rugăciune de apropiere de jertfelnic pentru clerici şi era, probabil, rostită în taină. Sfântul Simeon al Tesalonicului menţionează rugăciunea[79], însă Sfântul Nicolae Cabasila şi textul interpolat al Sfântului Gherman

[75] *Ibid.*, II, p. 297 (εὐχὴ VI, VII). Diataxa din *Ethn. bibl. 662* (ed. Trempelas, p. 10) numeşte, de asemenea, ectenia mare unită cu cea a cererilor prin apelativul simplu de „ectenie".

[76] Cf. Bornert, *Commentaires*, pp. 199-200.

[77] Cf., spre ex., codicele *Leningrad Gr. 226*, sec. X (Krasnoselţev, *Svedeniia*, p. 289); BAS din *Codex Pyromalus* (Goar, p. 155) şi din versiunea Johannisberg (Cochlaeus, *Speculum*, pp. 124-125).

[78] Sf. Maxim, *Myst.* 14-15, 23-24, *PG* 91, 693-696, 700-704, 708; Sf. Gherman, *HE*, ed. Borgia, pp. 28, 32 ff, 40.

[79] *ET* 84, *PG* 155, 732.

reprezintă primele comentarii care fac referire explicit la o ectenie[80]. Totuşi, mărturiile lor nu prezintă în acest caz importanţă, deoarece primele evhologhioane care dau mărturie pentru prezenţa ecteniei şi a rugăciunii antedatează cu mai multe secole aceste comentarii.

3. Dovezi provenind din evhologhioanele manuscrise

Aveam de-a face aici cu o serie de texte diaconale şi, datorită faptului că vechile evhologhioane – în special cele din familia constantinopolitană – conţineau rugăciunile rostite de către preot[81], ecteniile fiind scrise separat într-un διακονικόν (*diaconicon* sau *diaconal*) pentru uzul diaconului[82], nu putem susţine nimic pe baza absenţei ecteniei noastre într-un evhologhion care nu dă textul niciunei ectenii! Însă, începând cu secolul al X-lea, întâlnim ectenia noastră, inclusiv cererile „îngerului de pace", în izvoarele constantinopolitane şi italiene ale CHR şi BAS[83]. Unul dintre acestea, codicele *Leningrad 226*, aparţinând vechii versiuni italiene a CHR, dă începuturile cererilor în forma lor actuală, cu o rubrică după cererea (3), care arată că diaconul poate adăuga, din cadrul ecteniei mari, orice cerere ar dori el[84]. Ectenia dată în BAS din versiunea Johannisberg (sec. X), unul dintre cele mai vechi izvoare păstrate, este cu mult mai completă:

Iteremus postulationem nostram domino, [pro] propositis honorificis muneribus Domino Deo nostro, & pro	Iarăşi ne rugăm Domnului, [pentru] cinstitele daruri puse înaintea Domnului Dumnezeului nostru şi

[80] Sf. NICOLAE CABASILA, *Liturgiae expositio*, *PG* 150, 321; Sf. GHERMAN, *HE*, *PG* 98, 425. În privinţa interpolărilor în comentariul Sf. Gherman, a se vedea BORNERT, *Commentaires*, pp. 138-140.

[81] Spre ex., codicele *Sevastianov 474* (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, pp. 237-880); *Sinai Gr. 958, 959, 961, 962* şi alte mss. ulterioare (cf. JACOB, *Formulaire*, pp. 206-249 *et passim*). *Paris Gr. 324* (sec. XIV), care are ectenii, este o excepţia în cadrul vechii tradiţii constantinopolitane (JACOB, *Formulaire*, p. 251).

[82] Partea diaconului putea fi inclusă în evhologhion, cum este cazul ms. *Barberini Gr. 336* (STRITTMATTER, *Barberinum*, nr. 124, 134, 163, 176, 180, 184, 188, 212, 249, 271, 272, 276, 313, 314, 315) sau într-un sul separat pentru diacon, cum este cazul în ms. *Sinai Gr. 1040* (sec. XII), DMITRIEVSKI II, pp. 127 135; *Vat. Gr. 2285A* (sec. XII-XIII).

[83] Cf. BAS din *Codex Pyromalus* (GOAR, p. 155) şi din versiunea Johannisberg (COCHLAEUS, *Speculum*, p. 124); codicele *Grottaferrata Gb IV* (ff. 7r-8r; 21r); *Gb VII* (ff. 6r-7r); *Leningrad 226* (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 289).

[84] ORLOV, *Liturgiia*, p. 146; KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 289.

commodis & bonis animarum nostrarum dominum postulemus. Pop. kyrie-eleyson.[85]

pentru cele de folos şi bune pentru sufletele noastre, Domnului să ne rugăm. *Poporul:* Doamne, miluieşte.

Trebuie remarcat modul în care cererile (1), (2) din ectenia mare şi o parte din cererea (9) din cadrul ecteniei cererilor sunt reformulate pentru a forma o singură cerere. Aceasta este urmată de (3), încă trei cereri din ectenia mare (*„Pro civitate nostra", „Pro temperie bona aeris", „Pro nauigantibus"*), (4), (5), (6), (7), apoi (8)-(9) combinate:

Indulgentiam & remissionem peccatorum nostrorum, & propiciationem delictorum nostrorum, bona & commoda animabus nostris, et pacem mundi à domino postulemus.

Îngăduinţă şi lăsarea păcatelor noastre şi iertarea greşelilor noastre, cele bune şi de folos sufletelor noastre şi pace lumii, de la Domnul să cerem.

Deoarece cererea *„Bona et commoda"* este interpolată şi în cadrul celei de a doua cereri a ecteniei echivalente dinainte de *Tatăl nostru*, care este unită, similar, cu cererea (8) (*„Indulgentiam..."*), fenomenul nu poate fi considerat ca fiind un accident sau un capriciu al traducătorului. Un astfel de „punct slab" într-un izvor constantinopolitan atât de vechi nu trădează, oare, faptul că ectenia noastră este o interpolare târzie care nu a devenit încă parte stabilă a textului BAS?

Mai mult, cel mai vechi evhologhion păstrat, codicele *Barberini Gr. 336*, în cadrul CHR, înainte de *Tatăl nostru*, are următoarele incipituri de cereri diaconale:

Ὁ διάκονος. Πάντων τῶν ἁγίων.	*Diaconul:* Pe toţi sfinţii.
Ὁ ἱερεὺς μυστικῶς. Σοὶ παρακατατιθέμεθα...	*Preotul, în taină:* Ţie, Stăpâne...
Ὁ διάκονος. Ἀντιλαβοῦ. Τὴν ἡμέραν πᾶσαν.	*Diaconul:* Apără. Ziua toată.
Ὁ ἱερεὺς. Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς.[86]	*Preotul:* Şi ne învredniceşte.

Includerea ecteniei este neobişnuită în cadrul acestui evhologhion extrem de laconic, care nu indică niciuna dintre celelalte ectenii ale Liturghiei, iar în textul Liturghiei nu dă niciuna dintre exclamaţiile diaconale, cu excepţia celor dinainte de sărutarea păcii, Crez şi dialogul Anaforalei. Şi atunci, de ce copistul a inclus aici – şi doar aici – ectenia mare cu ectenia cererilor? Probabil pentru că această

[85] Cochlaeus, *Speculum*, p. 124.

[86] F. 36r (cf. *LEW*, pp. 338-339). Trebuie remarcat că filele 35 şi 38 nu sunt la locul lor; succesiunea corectă este: 34, 36, 35, 38, 37.

ectenie era o interpolare care nu-şi revendicase încă locul în acest moment al Liturghiei şi, prin urmare, copistul a simţit nevoia să insiste asupra ei.

Deoarece aceasta este cea mai timpurie mărturie pe care o avem despre prezenţa ecteniei cererilor în cadrul Liturghiei şi pentru că ms. nu o indică după Intrarea Mare, ci doar înainte de *Tatăl nostru*, putem, oare, infera că, la acea vreme, ectenia era rostită doar aici, nu şi după Intrarea Mare? Bineînţeles, nu este imposibil, dar argumentul *ex silentio* este, în cel mai bun caz, hazardat. Căci s-ar putea susţine la fel de bine că ms. nu indică ectenia după Intrarea Mare deoarece aceasta ar putea fi deja o parte stabilă a riturilor preanaforale. Sulul *Stavrou 109*, din secolul al XI-lea, care, la fel ca *Barberini Gr. 336*, nu conţine nicio intervenţie diaconală, dă începutul ecteniei înainte de *Tatăl nostru*, dar nu spune nimic despre ea după Intrarea Mare. Şi nu există nicio îndoială că până la acea vreme ectenia era rostită în ambele locuri în cadrul Liturghiei bizantine.

IV. În căutarea originilor ecteniei mari unite cu ectenia cererilor în cadrul Liturghiei Euharistice

Nu avem mărturii reale cu privire la modul în care, sau la locul de unde ectenia noastră a intrat în cadrul Liturghiei, dar am dori să propunem o soluţie care explică, în opinia noastră, cel mai bine mărturiile. Codicele *Barberini Gr. 336* include, de asemenea, separat de textul Liturghiei Înaintesfinţitelor, şi ecteniile pentru PRES (f. 261^{v}), printre care se numără şi cererile „îngerului de pace" după Intrarea Darurilor Înaintesfinţite. Considerăm că, iniţial, PRES era singura Liturghie care cuprindea aceste cereri. PRES bizantină este o Vecernie care are anexată o rânduială a Împărtăşirii; şi pentru că ectenia cererilor este ectenia finală a Vecerniei şi Utreniei bizantine, nu suntem surprinşi să o întâlnim în cadrul PRES[87].

Această teorie, conform căreia ectenia „îngerului de pace" provine din cadrul riturilor finale ale Utreniei sau Vecerniei, iar nu din cadrul Liturghiei Cuvântului, este susţinută şi de faptul că exclamaţia

[87] Nu sunt indicate în PRES din codicele *Sevastianov 474*, sec. X (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 282), însă acest izvor nu conţine aproape nicio exclamaţie diaconală; prin urmare, nu se poate susţine nimic pornind de la acest izvor.

inițială a ecteniei este preluată şi ea de la Utrenie sau Vecernie, dar cu referirea la „dimineață" sau „seară" suprimată:

Πληρώσωμεν τὴν ἑωθινὴν (ἑσπερινὴν) δέησιν ἡμῶν τῷ Κυρίῳ.	Să plinim (să concluzionăm) rugăciunea noastră cea de dimineață (seară) către Domnul.

Rugăciunea de dimineață sau de seară pe care suntem invitați să o concluzionăm prin cererile „îngerului de pace" este ectenia de la sfârşitul slujbei. La cererile ecteniei mari, rugăciunea universală prin care preoții poporului mijlocesc pentru nevoile lumii şi ale Bisericii, credincioşii, în momentul în care se pregătesc să părăsească sinaxa, adaugă ectenia „îngerului de pace", care cuprinde cereri mai personale, pentru trebuințele imediate ale vieții lor cotidiene. Ectenia cererilor este urmată de rugăciunea plecării capetelor, de binecuvântarea finală şi de apolis. Aceasta era modalitatea normală de încheiere a slujbelor în *Constituțiile Apostolice*, în laudele bizantine, caldeene etc.

Faptul că invitația inițială era astfel înțeleasă este dovedit de vechile mss. siriace melchite ale laudelor bizantine, care traduc greşit δέησιν prin *tešmešta*, denumirea obişnuită a laudelor (slujbelor) zilnice în tradițiile siriene:

„Compleamus *officium* (= *tešmešta*) nostrum vespertinum Domino.[88]	Să plinim slujba noastră cea de seară Domnului.

Şi atunci, pare probabil ca această ectenie să fi urmat, la origine, după Intrarea Mare doar în cadrul PRES, o slujbă alcătuită pe baza Vecerniei, unde cererile „îngerului de pace" îşi aveau locul lor. Ulterior a fost preluată în CHR şi BAS. În favoarea acestei ipoteze vine şi faptul că textul original al cererilor din ectenia mare care o precede în PRES, nu include exclamația „Ca Iubitorul de oameni, Dumnezeul nostru...", întâlnită astăzi în textul receptus al PRES[89]:

[88] Codicele *Borgia Syr. 13* (f. 117[r]) şi *Vat. Syr. 41* (f. 358[r]). Îi mulțumim lui J. Mateos pentru că ne-a semnalat aceste texte.

[89] Spre ex., *Barberini Gr. 336* (f. 291[v]; cf. Strittmatter, *Synapte*, p. 69):

„Ὑπὲρ τῶν προτεθέντων.	„Pentru cinstitele daruri care sunt puse înainte...
Ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων.	Pentru binecinstitorii...
Ὑπὲρ τῆς πόλεως καὶ τὰ ἐξῆς.	Pentru oraşul aceasta...
Ἀντιλαβοῦ.	Apără...
Τὴν ἑσπέραν καὶ τὰ ἐξῆς".	Seara...".

Cf. şi codicele *Burdett-Coutts III, 42* (Swainson, *Greek Liturgies*, p. 183).

Ca Iubitorul de oameni, Dumnezeul nostru, Cel ce le-a primit pe Dânsele în sfântul, cel mai presus de ceruri şi înţelegătorul [raţionalul] Său jertfelnic, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, să ne trimită nouă dumnezeiescul har şi darul Sfântului Duh, să ne rugăm.[90]

Această cerere este una dintre exclamaţiile primare ale ecteniei dinainte de *Tatăl nostru*, după cum se poate vedea în cazul *Constituţiilor Apostolice*, al IAK şi al Liturghiei armene[91]. Dacă ectenia noastră ar fi intrat din CHR în PRES, iar nu invers, această cerere ar fi fost întâlnită printre ecteniile timpurii ale PRES – cu excepţia cazului în care, bineînţeles, ectenia din PRES nu este cumva o imitaţie a celei de după Intrarea Mare din CHR-BAS, care nu include această cerere. Însă include cererea care începe cu „Să plinim...", care provine, cu siguranţă, din laudele zilnice, probabil prin intermediul PRES, ceea ce ne face să încercăm să concluzionăm că, în cazul ecteniei noastre, PRES a influenţat CHR-BAS, nu invers.

Această ectenie a apărut pentru prima dată în CHR-BAS după Intrarea Mare sau înainte de Rugăciunea Domnească? În favoarea primei variante este, iarăşi, faptul că cererea „Să plinim..." îşi are cu siguranţă originea în cadrul Vecerniei şi Utreniei – iar Vecernia este parte a PRES. În favoarea teoriei că ectenia cererilor a intrat iniţial în Liturghie înainte de *Tatăl nostru* şi apoi a ajuns să fie repetată după Intrarea Mare s-ar putea aduce următoarele argumente:

1) Ectenia dinainte de *Tatăl nostru* din cadrul CHR şi BAS este, cu siguranţă, mai veche decât cea de după Intrarea Mare. Elementele sale originale (adică, în afară de cererile „îngerului de pace") se întâlnesc în IAK şi în Liturghia armeană, care nu au ectenia cererilor după Intrarea Mare. Prin urmare, a fost deja pregătit un *locus liturgicus* pentru primirea ecteniei cererilor.

2) Avem mărturii pentru ectenia cererilor înainte de *Tatăl nostru* în cadrul CHR şi PRES din codicele *Barberini Gr. 336* înainte de a auzi de existenţa vreunei ectenii după Intrarea Mare în CHR-BAS.

[90] *LEW*, p. 390, 26 ff.

[91] *Const. Ap.* VIII. 13, 3 (FUNK I, p. 514); *LEW*, pp. 58, 29-59, 6; 444, 34-445, 6.

3) În însuşi textul ecteniei există unele mărturii textuale care sugerează că evoluția a avut loc în sensul indicat de noi, adică ectenia cererilor a mers din PRES spre ectenia care exista deja înainte de *Tatăl nostru* în CHR-BAS, apoi a ajuns şi după Intrarea Mare în CHR-BAS. Am analizat deja acest argument pe baza cererii (1). În unele mss., şi cererea (2) trădează influența elementului corespunzător din ectenia paralelă dinainte de *Tatăl nostru*. Spre exemplu, codicele italo-grecesc din secolul al X-lea, *Grottaferrata Gb VII* (f. 6r), nu dă textul actual (Ὑπὲρ τῶν προτεθέντων τιμίων δώρων..., *Pentru cinstitele daruri care sunt puse înainte*...), ci textul din cadrul ecteniei paralele de dinainte de *Tatăl nostru* (Ὑπὲρ τῶν προσκομισθέντων καὶ ἁγιασθέντων τιμίων δώρων... *Pentru cinstitele daruri care s-au adus şi s-au sfințit*...). Alte mss. dau variante care arată aceeaşi influență, după cum vom vedea atunci când vom discuta variantele textuale, la sfârşitul acestui capitol. Nu ne este de niciun ajutor varianta din PRES (Ὑπὲρ τῶν προτεθέντων καὶ προαγιασθέντων τιμίων δώρων... *Pentru cinstitele şi mai înainte sfințitele daruri care sunt puse înainte*...) din textul receptus. Termenii προτεθέντων şi προαγιασθέντων au echivalente în lecturile variante din cadrul Liturghiei euharistice. În lipsa unui studiu critic al PRES[92], nu avem nicio modalitate prin care să arătăm că varianta din cadrul PRES este originea sau rezultatul celorlalte două.

Rezumând, pe baza celor văzute în CHR din *Barberini Gr. 336*, se pare că, mai întâi, ectenia a intrat în CHR şi BAS, prin intrmediul PRES, înainte de *Tatăl nostru* (trebuie reținut faptul că, în cadrul PRES, ectenia de după Intrarea Mare şi cea dinainte de „Tatăl nostru..." *este una şi aceeaşi*, pentru că nu există Anafora; Liturghia Înaintesfințitelor trece de la Intrarea Mare direct la rânduiala Împărtăşirii). Ulterior, ectenia a ajuns să fie rostită după Intrarea Mare a CHR şi BAS. Dacă ar fi să ne hazardăm cu privire la momentul în care acest lucru s-a petrecut, am opta pentru o perioadă după anul 615 d.Hr. În acel an, conform *Chronicon Paschale*, imnul Intrării Mari, *Acum puterile cereşti*...

[92] Între timp a apărut o astfel de lucrare: S. Alexopoulos, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite*, (= *Liturgia Condenda* 21), Peeters, Leuven-Paris-Walpole, 2009. Acest volum urmează să apară în Colecția „*Liturgica*" (n.tr.).

Tabelul IV

Constitutiile Apostolice VIII[93]

	Liturghia clementină: Ectenia catehumenilor (VIII, 6, 8, Funk I, p. 480)	Vecernia: Ectenia credincioşilor (VIII, 36, 3, Funk I, p. 544)	Utrenia: Ectenia credincioşilor (VIII, 38, 2, Funk I, p. 546)
1.	ἐγείρεσθε, οἱ κατηχούμενοι	ἀναστάντες αἰτησώμεθα τὰ ἐλέη τοῦ κυρίου καὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς αὐτοῦ	αἰτησώμεθα παρὰ τοῦ κυρίου τὰ ἐλέη αὐτοῦ καὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς
2.	τὴν εἰρῆνην τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ αἰτήσασθε	τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς εἰρήνης	Cf. nr. 12
3.	om.	τὰ καλὰ καὶ τὰ συμφέροντα	om.
4.	Cf. nr. 8	χριστιανὰ τὰ τέλη	Cf. nr. 13
5.	om.	om.	om.
6.	εἰρηνικὴν τὴν ἡμέραν καὶ ἀναμάρτητον καὶ πάντα τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ὑμῶν	τὴν ἑσπέραν καὶ τὴν νύκτα εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον καὶ πάντα τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν ἀκατάγνωστον αἰτησώμεθα	τὸν ἔρθρον τοῦτον καὶ τὴν ἡμέραν εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον καὶ πάντα τὸν χρόνον τῆς παρετιδημίας ἡμῶν
7.	om.	om.	om.
8.	χριστιανὰ ὑμῶν τὰ τέλη	Cf. nr. 4	Cf. nr. 13
9.	om.	Cf. nr. 3	om.
10.	ἵλεω καὶ εὐμενῆ τὸν Θεόν	om.	Cf. nr. 14
11.	ἄφεσιν πλημμελημάτων	om.	om.
12.	Cf. nr. 2	Cf. nr. 2	τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς εἰρήνης
13.	Cf. nr. 8	Cf. nr. 4	χριστιανὰ τὰ τέλη
14.	Cf. nr. 10	om.	ἵλεω καὶ εὐμενῆ τὸν Θεόν
15.	ἑαυτοὺς τῷ μόνῳ ἀγγεννήτῳ Θεῷ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παράθεσθε	ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι Θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παράθῶμεθα	ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι Θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παράθῶμεθα

[93] Pentru reconstrucţia ecteniei din *Const. Ap.* şi pentru omiliile Sf. Ioan Hrisostom, cf. van de Paverd, *Messliturgie*, p. 160; Engberding, *Aufforderungen*, pp. 8-9.

[94] Gabriel Qatraya (*circa* 615) dă mărturie pentru existenţa tuturor cererilor, cu excepţia cererii (6); Pseudo-Gheorghe de Arbela (sec. IX) le indică pe toate, cu

Sf. Ioan Hrisostom *In Ep. II ad. Cor.* *Hom.* 2, 5-8 (*PG* 61, 403-404)	*Liturghia caldeeană*[94] (Janeras, *Introductio* IV, pp. 69-70)
ἐγείρεσθε, οἱ κατηχούμενοι	Erigite vos in virtute Dei
τὸν ἄγγελον τῆς εἰρήνης αἰτήσατε, οἱ κατηχούμενοι	Prece et imploratione angelum pacis et misericordiae petimus
Cf. nr. 9	om. (dar cf. nr. 11)
Cf. nr. 8	om.
εἰρηνικὰ ὑμῖν πάντα τὰ προκείμενα	om.
εἰρηνικὴν τὴν παροῦσαν ἡμέραν καὶ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ὑμῶν αἰτήσασθε	Nocte ac die, omnibus diebus vitae nostrae, pacem continuam Ecclesiae tuae et vitam sine peccato petimus
om.	Concordiam caritatis, quae est vinculum perfectionis in Sp. Sancto, petimus
χριστιανὰ ὑμῶν τὰ τέλη	om.
τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον	om. (dar cf. nr. 11)
om.	Cf. nr. 14
Cf. *infra*, secțiunea V	Remissionem peccatorum et ea quae iuvant vitam nostram et placent divinitati tuae petimus
cf. nr. 2	Cf. nr. 2
cf. nr. 3	om.
om.	Misericordiam Domini et clementioam eius perpetuo omni momento petimus
ἑαυτοὺς τῷ ζῶντι Θεῷ καὶ τῷ Χριστῷ αὐτοῦ παραθέσθαι	Nosmetipsos et ad invicem Patri et Filio et Spiritui Sancto commendemus

excepția (7) și (11) (*Anonymi Auctoris Expositio officiorum Eccclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, *CSCO* 64, 71, Scr. Syri 25, 28 ser. 2, tom. 91, Paris-Leipzig, 1911-1915, I, 91, pp. 143-149 [*versio*]). Prin urmare, întreaga ectenie făcea parte din tradiția caldeeană timpurie (cf. reconstrucția întreprinsă de Jammo, *Messe chaldéenne*, pp. 146-147).

a fost introdus în cadrul PRES[95]. Astfel, până la acea vreme PRES își dezvoltase deja Intrarea sa Mare, probabil prin imitarea celei de la Liturghia euharistică, și este posibil ca prezența cererilor „îngerului de pace", care urmau după această intrare în cadrul PRES, să-și fi exercitat influența asupra ritualului Liturghiei. Suntem conștienți de natura conjuncturală a acestei opinii; nu poate fi demonstrat nimic cert pe baza unor mărturii atât de sărace. Dar, cel puțin, pare sigur faptul că ectenia noastră nu are ce căuta acolo unde se găsește ea astăzi.

V. Compoziția ecteniei cererilor

În tabelul de mai sus am redat textul și succesiunea cererilor ecteniei „îngerului de pace" în vechile izvoare. O analiză a acestui tabel va revela unele dezvoltări care au afectat ectenia înainte ca ea să pătrundă în ritul constantinopolitan.

Ordinea cererilor 1, 2, 6 și 15 este fixată în aproape toate izvoarele. Cererile *Cele bune...* (Τὰ καλὰ...), *Sfârșit creștinesc...* (Χριστιανὰ τὰ τέλη...), *Milostivirea și bunăvoința lui Dumnezeu...* (Ἵλεω καὶ εὐμενῆ τὸν Θεόν...) și *Lăsarea greșelilor...* (Ἄφεσιν πλημμελημάτων...) aparțin stratului primar, însă apar în succesiune diferită în izvoare. Doar cererile 5 și 7 nu se întâlnesc în *Constituțiile Apostolice*. Cererea 6, împărțită în două părți în textul actual, apare întotdeauna ca o singură cerere în izvoarele timpurii. Pe de altă parte, tradiția caldeeană se pare că a combinat cererile *Lăsarea greșelilor...* (Ἄφεσιν πλημμελημάτων...) cu *Cele bune...* (Τὰ καλὰ...) (cf. nr. 11, ultima coloană).

Un ultim izvor, Liturghia armeană, are înainte de transferul darurilor o ectenie compozită, care include cereri provenind din ectenia mare, ectenia cererilor și din ectenia întreită. Iată care sunt ultimele cereri, începând cu ceea ce a rămas din invitația la ridicare din genunchi. Numerele dintre paranteze se referă la cererile corespunzătoare din tabel:

(1) Domnul, Atotstăpânitorul să mântuiască și să miluiască.
Răspunsul: Doamne, miluiește.

(6) Să petrecem în pace vremea aceasta în care aducem sfânta jertfă și cu credință ziua care acum ne stă înainte, de la Domnul să cerem.

[95] *PG* 92, 989.

Răspunsul: Dă, Doamne.

(2) Înger de pace, păzitor sufletelor noastre, de la Domnul să cerem.

(11) Lăsare şi iertare de greşelile noastre, de la Domnul să cerem.

(5) ? Marea şi nemărginita putere a Cinstitei Cruci să ajute sufletele noastre, de la Domnul să cerem.

(7) ? Iarăşi şi într-un gând, într-o singură adevărată şi sfântă credinţă, Domnului să ne rugăm.

Răspunsul: Doamne, miluieşte.

(15) Pe noi înşine şi unii pe alţii Domnului Dumnezeu cel Atotputernic să ne dăm.[96]

Pornind de la răspunsul „Dă, Doamne"[97] şi pe baza ordinii cererilor, această ectenie pare să fie dependentă de modelul bizantin (cf. pagina următoare) cu adaosul cererii pentru Cinstita Cruce, specific tradiţiei armene. Aceasta ar putea fi o remodelare a cererii „Cele bune..." (tabel, cererea 3). Cererea dinainte de exclamaţia finală „Pe noi înşine.." este similară cererii caldeene *„Concordiam caritatis"* (tabel, nr. 7); însă nu se întâlneşte în niciunul dintre izvoarele greceşti timpurii, motiv pentru care am omis-o din coloana G a textului de la pagina următoare. Trebuie remarcată asemănarea uimitoare dintre această cerere armeană şi cererea care concluzionează ectenia „îngerului de pace" de după Anafora în cadrul Liturghiei bizantine:

> Unitatea credinţei şi împărtăşirea Sfântului Duh cerând, pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.[98]

De fapt, în cadrul ecteniei corespunzătoare din tradiţia armeană – chiar şi în CHR armeană[99] – acest final bizantin este înlocuit prin următoarele:

> Iarăşi, într-un gând, în adevărata şi sfânta noastră credinţă, Domnului să ne rugăm.
>
> Pe noi înşine şi unii pe alţii, Domnului Dumnezeu cel Atotputernic, să ne dăm.

[96] *Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church*, New York, 1950, pp. 50-51; *LEW*, pp. 428-429.

[97] Răspunsurile armene concordă cu versiunea bizantină. În *Constituţiile Apostolice* răspunsul este *„Kyrie eleison"* (VIII, 6, 9, Funk I, p. 480); în versiunea caldeeană, *„A te, Domine"* (*LEW*, p. 266).

[98] *LEW*, p. 391, 16-20.

[99] Cf. Aucher, *Versione armena*, p. 393.

Miluieşte-ne pe noi, Doamne Dumnezeul nostru, după mare mila Ta, într-un gând toţi să zicem.[100]

Dar, dat fiind faptul că acest triplet reprezintă sfârşitul obişnuit al ecteniilor armene[101], ar fi hazardat să susţinem că primele două cereri au fost alcătuite, la origine, prin divizarea textului bizantin. În realitate, stadiul actual al cunoaşterii tradiţiei armene şi uimitoarea varietate întâlnită în izvoarelor păstrate, fac incertă orice concluzie definitivă pornind de la practicile armene.

Următoarea schemă reprezintă o încercare de reconstrucţie a succesiunii originale a cererilor comune izvoarelor greceşti vechi şi moderne. Numerele dintre paranteze se referă la cererile din tabelul IV. Celelalte numere se referă la succesiunea fiecărei cereri în diverse izvoare. Poziţia unei cereri pentru fiecare izvor este indicată printr-un număr între 1 şi 8, *chiar dacă unele izvoare nu au toate cele opt cereri*. Astfel, 7 înseamnă că este vorba de penultima cerere, chiar dacă ectenia din acel izvor are doar şase elemente.

Succesiunea reconstruită			*Succesiunea în izvoare*						
			A	B	C	D	E	F	G
1.	*Invitaţia la ridicare*	(1)	1	1	1	1	1	1	1
2.	*Înger de pace*	(2)	2	2	3	2	2	3	3
3.	*Ziua cu pace şi toate zilele vieţii noastre*	(6)	3	5	2	4	3	2, 6	2
4.	*Sfârşit creştinesc*	(8)	4	4	4	5	om.	7	om.
5.	*Cele bune şi de folos*	(3)	om.	3	om.	6	[6?]	5	[5?]
6.	*Iertarea păcatelor*	(11)	7	om.	om.	om.	6	4	4
7.	*Dumnezeu Milostiv*	(10)	6	om.	7	om.	7	om.	om.
8.	*Pe noi înşine*	(15)	8	8	8	8	8	8	8

A = Liturghia clementină
B = *Const. Ap.* – Vecernia
C = *Const. Ap.* – Utrenia
D = Omilia Sf. Ioan Gură de Aur
E = Liturghia caldeeană
F = Textul receptus bizantin
G = Liturghia Armeană

[100] *Divine Liturgy*, pp. 82-83; *LEW*, p. 445.
[101] *Divine Liturgy*, pp. 42-43, 50-51, 82-83; *LEW*, pp. 425, 429, 445.

Izvoarele arată trei cereri constante în deschiderea ecteniei, şi exclamaţia finală „Pe noi înşine...", ca sfârşit universal. Mărturiile pentru numărul şi succesiunea celorlalte cereri inserate între aceste elemente fixe sunt mult mai puţine şi, probabil, ilustrează o libertate timpurie cu privire la adăugarea de cereri *ad libitum* în a doua parte a ecteniei. *Constituţiile Apostolice* şi omilia Sfântului Ioan Hrisostom nu citează textul integral al cererilor cu excepţia, probabil, a cererilor 1, 2, 6 şi 15. Cererile „îngerului de pace" au suferit dezvoltări ulterioare, după cum se poate observa în izvoarele târzii, însă substanţa cererilor a rămas intactă. Şi, în cazul în care sunt adevărate afirmaţiile lui Engberding cu privire la scopul original al ecteniei pentru catehumeni, folosirea persoanei a doua reprezintă forma primară[102].

Juan Mateos a arătat că cererea „Apără, mântuieşte..." s-a dezvoltat pornind de la vechea invitaţie la ridicare care exista la sfârşitul unei ectenii rostite atunci când poporul era îngenuncheat[103]. Spre exemplu, se poate compara textul actual cu aceste texte provenind din *Constituţiile Apostolice* VIII:

Textul actual	Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον ἡμᾶς, ὁ Θεὸς, τῇ σῇ χάριτι.	Apără, mântuieşte, miluieşte şi ne păzeşte pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău.
Pentru fotizomeni (8, 3, Funk I, p. 484)	Σῶσον καὶ ἀνάστησον αὐτούς ἐν τῇ σῇ χάριτι	Mântuieşte-i şi-i ridică pe ei, cu harul Tău.
Pentru credincioşi la Utrenie (38, 1, Funk I, p. 546)	Σῶσον αὐτούς, ὁ Θεός, καὶ ἀνάστησον ἐν τῇ χάριτι σου.	Mântuieşte-i, Dumnezeule, şi-i ridică, cu harul Tău.
După Anafora (13, 9, Funk I, p. 516)	Ἀνάστησον ἡμᾶς, ὁ Θεός, ἐν τῇ χάριτι σου.	Ridică-ne pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău.

Odată ieşit din uz obiceiul îngenuncherii în timpul ecteniilor, textul invitaţiei a fost reformulat sub forma unei cereri, dar s-a păstrat în poziţia originală, la sfârşitul ecteniei.

În Liturghia clementină, cererea tradiţională pentru „îngerul de pace" a fost modificată de copist, care, probabil, şi-a bazat revizuirea pe sfârşitul obişnuit al cererilor diaconale din cadrul altor ectenii din acelaşi izvor: *δεηθῶμεν τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* (*Să ne*

[102] Engberding, *Aufforderungen*, pp. 9-10.
[103] *Celebrarea*, pp. 165-166 [trad. rom., pp. 193-196].

rugăm lui Dumnezeu prin Hristosul Său)[104]. Procedând astfel, a distrus conținutul acestei cereri.

Cererea pentru iertarea păcatelor (textul modern, nr. 8) nu se întâlnește printre cererile „îngerului de pace" din omilia Sfântului Ioan Gură de Aur, însă o dă în cadrul ecteniei pentru catehumeni:

Ἵνα καταξιώσῃ αὐτούς ἐν καιρῷ εὐθέτῳ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν.[105]	Pentru ca să-i învrednicească pe ei la vreme potrivită de baia naşterii din nou, a iertării păcatelor.

Probabil acesta este sensul inițial al cererii. În textul receptus a fost scoasă din contextul original.

Cererea pentru ziua şi viața petrecută cu pace (tabel, nr. 6) a fost divizată în versiunea modernă în două părți (cf. textul modern de la începutul capitolului, nr. 6 şi 10), a doua parte fiind extinsă şi situată înainte de cererea pentru un sfârşit creştinesc care, la rândul său, s-a dezvoltat pentru a include o cerere cu privire la sentința favorabilă la Judecata ultimă. Aceste rearanjări întreprinse în succesiunea cererilor au avut loc, probabil, pentru a pune cererile finale în ordine „crescătoare":

- viața care a rămas petrecută în pocăință,
- până la un sfârşit creştinesc,
- cu o sentință favorabilă la înfricoşătoarea judecată.

Cererea *„Milostivirea şi bunăvoința lui Dumnezeu..."* (tabel, nr. 10) se întâlneşte de două ori în *Constituțiile Apostolice* şi în versiunea caldeeană, deci trebuie să fi făcut parte din *Urtext*. Nu se găseşte în versiunea modernă, însă a lăsat urme în cererea diaconală la litia Vecerniei bizantine şi în rânduiala binecuvântării apelor Nilului[106].

Formula concluzivă tradițională, *Pe noi înşine şi unii pe alții...* (tabel, nr. 10) a fost studiată de H. Engberding şi J. Mateos[107]. În opinia lui Mateos, locurile paralele pe care le citează din *Apologia* Sfântului Iustin Martirul şi diversele formule din *Constituțiile Apostolice* par să

[104] Cf. *ConstAp* VII, 10, 2 (FUNK I, p. 488) şi ENGBERDING, *Aufforderungen*, p. 11.
[105] *PG* 61, 402.
[106] Cf. ENGBERDING, *Aufforderungen*, p. 14, şi textele citate de GOAR, p. 33 şi DMITRIEVSKI II, p. 688.
[107] ENGBEBDING, *Aufforderungen*, pp. 3 ff; MATEOS, *Celebrarea*, pp. 166-167 [trad. rom., pp. 198-201].

indice faptul că aici avem de-a face cu o formulă stereotipă extrem de veche care, posibil, era, la origine, pusă în legătură cu botezul[108]. Această formulă, exprimând starea de dăruire şi încredere reciprocă necesară pentru rugăciune, este o exclamaţie potrivită înaintea oricărei rugăciuni, în special a celor care urmează să fie rostite cu voce tare pentru popor[109]. În textul modern, această formulă este întotdeauna legată nemijlocit de pomenirea Născătoarei de Dumnezeu şi a Sfinţilor, sau de o altă cerere, aşa cum se întâmplă în cazul ectenie de după Împărtăşire. O simplă privire la tabelul de mai sus, sau la formulele paralele din Liturghia armeană, va fi suficientă pentru a vedea că aceste pomeniri sunt adaosuri ulterioare.

VI. Variante ale ectenie bizantine de după Intrarea Mare[110]

Variantele întâlnite în diversele versiuni şi variante ale textului bizantin al ecteniei sunt relativ minore. Unele sunt erori evidente ale copistului, cum este cazul atunci când omite un cuvânt care se găseşte în cazul aceleiaşi cereri înainte de *Tatăl nostru*. Le vom ignora. Celelalte variante vor fi enumerate în conformitate cu numerotarea cererilor din textul receptus de la începutul acestui capitol[111].

1. *Să plinim...*

Vechea versiune georgiană a CHR spune „Să săvârşim rugăciunea noastră cu pace (= ἐν εἰρήνῃ, la fel ca în cazul primei cereri a ecteniei mari)[112]. Versiunea georgiană, mult mai recentă, din codicele *Graz Georg. 5*, dă textul obişnuit „Să plinim rugăciunea noastră către Domnul"[113]. Versiunea armeană a CHR inseră următoarea cerere după (1): „Pentru

[108] Cf. Mateos, *Celebrarea*, pp. 166-168 [trad. rom., pp. 198-201] şi textele citate din *Apol*, I, 14 (*PG* 6, 384), 25 (*ibid.*, 365), 49 (*ibid.*, 401), 61 (*ibid.*; 420); *Const. Ap.* VIII, 6, 8 (Funk I, p. 480), 10, 22 (p. 492), 13, 9 (p. 516); 14, 3 (p. 518), 36, 3 (p. 544), 38, 2 (p. 546).

[109] Mateos, *Celebrarea*, p. 167 [trad. rom., p. 199].

[110] Pentru variante ale textului ecteniei mari, a se vedea Strittmatter, *Synapte*, pp. 54 ff.

[111] O serie de fragmente siriace (J.-M. Sauget, „Nouveaux fragments de rouleaux liturgiques byzantino-melkites en syriaque", *Mu* 88, 1975, pp. 19, 26), indică mai multe cereri decât în textul actual al ecteniei.

[112] Jacob, *Version géorgienne*, p. 102 (cf. p. 88).

[113] Tarchnischvili, *Liturgiae ibericae*, p. 56.

că cerul şi pământul sunt pline de slava Ta (*Is.* 6, 3), Domnului să ne rugăm"[114]. Acelaşi text este adăugat la (1) din PRES georgiană[115]. BAS din versiunea Johannisberg (citată mai sus) uneşte cererile (1), (2) şi (9).

2. *Pentru cinstitele daruri care sunt puse înainte...*

La epitetul προτεθέντων (care sunt puse înainte) unele mss. adaugă ἁγιαζομένων (care se vor sfinţi), inspirat probabil din ἁγιασθέντων (care s-au sfinţit) din cererea corespunzătoare a ecteniei dinainte de *Tatăl nostru*[116]. De fapt, codicele italian din secolul al X-lea, *Grottaferrata Gb VII*, dă chiar textul ecteniei dinainte de *Tatăl nostru* (f. 6[r]): Ὑπὲρ τῶν προσκομισθέντων καὶ ἁγιασθέντων τιμίων δώρων (*Pentru cinstitele daruri care s-au adus şi s-au sfinţit*); la fel şi versiunea lui Pelargus (*ante* 1030)[117] şi CHR georgiană din *Graz Georg.* 5 (sec. XIII)[118]. Alte codice dau προσενεχθέντων καὶ ἁγιαζομένων (*care s-au adus înainte şi vor fi sfinţite*)[119], sau simplu τεθέντων (*aşezate*)[120].

3. *Pentru sfânt locaşul acesta...*

BAS constantinopolitană din secolul al X-lea, din versiunea Johannisberg, omite cererea (3) a ecteniei, însă adaugă alte trei: „*Pro civitate nostra* (*Pentru oraşul nostru*)", „*Pro temperis bona aeris* (*Pentru liniştea văzduhului*)", „*Pro nauigantibus* (*Pentru cei ce călătoresc*)"[121]. Şi versiunea lui Pelargus omite cererea (3) şi adaugă alte trei: pentru episcop, pentru suverani şi pentru biruinţă[122]. Însă aproape toate izvoarele care conţin textul ecteniilor dau cel puţin cererile (3) şi (4) din cadrul ecteniei mari.

[114] AUCHER, *Versione armena*, p. 385.

[115] TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 73.

[116] Spre ex., *Leningrad 226* (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 289); *Karlsruhe KM 6* (ENGDHAL, pp. 20, 60); şi mss. din ORLOV, *Liturgiia*, p. 144; TREMPELAS, pp. 86, 170. *Evhologhionul Seymour* şi *Modena 9* dau καὶ ἁγίων.

[117] PELARGUS, *Liturgia*, f. C2[v] (cf. f. D2[v]).

[118] TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 56 (cf. p. 60).

[119] *Grottaferrata Gb IV*, f. 21[r]; *Zd II*, f. 64[v]; *Barberini Gr. 316*, f. 17[v] (acest codice adaugă „...să ne rugăm Domnului Dumnezeului nostru" la finalul cererii); *Grottaferrata Codex Arsenii*, (1001 d.Hr.), GOAR, p. 151D (cu privire la acest ms. pierdut al BAS şi la datarea greşită de către Goar ca provenind din anul 1141 d.Hr., cf. STRITTMATTER, *Synapte*, pp. 89-90 şi nota 18); şi alte izvoare ale BAS din ORLOV, *Liturgiia*, p. 144. A se compara şi cu textul (interpolat) din GHERMAN, *HE*, *PG* 98, 425: „ὑπὲρ τῶν ἐνεχθέντων τιμίων δώρων".

[120] Cf. codicele *Grottaferrata Gb XX* (BAS, sec. XI, f. 37[v]) şi *Oxford Cromwell 11* (p. 34). A se vedea şi TREMPELAS, p. 170; ORLOV, *Liturgiia*, p. 144.

[121] COCHLAEUS, *Speculum*, p. 124.

[122] PELARGUS, *Liturgia*, f. C2[v].

Câteva izvoare timpurii inserează între cererile (3) şi (4) şi alte câteva cereri preluate din ectenia mare, care astăzi este rostită la începutul Liturghiei. Spre exemplu, codicele *Grottaferrata Gb IV* (f. 21[r]), din secolul al X-lea, şi *Gb VIII* (f. 22[v]), din secolul al XII-lea, adaugă cele două cereri pentru episcop şi pentru suverani; *Gb VII* (f. 6[r]), din secolul al X-lea, dă trei cereri, pentru suverani, pentru biruinţă şi pentru cetate. Sulul *Parma 1217/2*, din secolul al XI-lea, şi BAS din *Grottaferrata Codex Arsenii* (1001 d.Hr.) dă după (3) toate cererile obişnuite ale ecteniei mari, cu excepţia celei pentru episcop[123]. *Leningrad Gr. 226* lasă la latitudinea diaconului să adauge, dacă doreşte, aceste cereri[124].

4. *Pentru ca să fim izbăviţi noi...*

Vechea versiune arabă a CHR omite cererea (4) din cadrul ecteniei cererilor, atât înainte cât şi după Anafora[125]. Versiunea lui Leon Thuscus conţine cererea după Intrarea Mare, dar o omite în ectenia echivalentă de după Anafora[126]. Majoritatea codicelor omit κυνδύνου (primejdia); la fel se întâmplă şi în cazul textului receptus slavon. Există însă în versiunile Johannisberg, Pelargus şi Leon Thuscus[127].

5. *Apără...*

Vechea versiunea arabă omite şi cererea (5), însă trebuie să fie vorba de o eroare a copistului sau traducătorului, pentru că este inclusă în ectenia paralelă de după Anafora[126]. Nu este omisă în niciun alt izvor şi, după cum am văzut deja, este extrem de veche.

6. *Ziua toată...*

CHR armeană a împrumutat o adaptare a acestei cereri în cadrul Liturghiei specifice acelei tradiţii: „Pentru a petrece în pace vremea aceasta în care aducem sfânta jertfă şi cu credinţă ziua care acum ne stă înainte"[129]. Expresia „ziua care acum ne stă înainte" este comparabilă cu textul din omilia Sfântului Ioan Hrisostom (tabel, nr. 6).

---

[123] Pentru *Codex Arsenii*, cf. Goar, p. 151D. Pentru cereri, a se vedea *LEW*, p. 363, 4-16. Brightman nu include cererea pentru biruinţă, care, totuşi, se găseşte în *Parma 1217-2. Codex Arsenii* omite (3).

[124] Krasnoselţev, *Svedeniia*, p. 289.

[125] Bacha, *Versions arabes*, pp. 458, 465.

[126] Jacob, *Toscan*, pp. 151, 157.

[127] Cochlaeus, *Speculum*, p. 124 (dar nu şi după Anafora); Pelargus, *Liturgia*, f. C2[v]; Jacob, *Toscan*, p. 151.

[128] Bacha, *Versions arabes*, pp. 458, 465.

[129] Aucher, *Versions armena*, p. 386; şi cf. cererile armene citate *supra*, secţiunea V.

7. *Înger de pace...*

CHR armeană urmează textul receptus armean şi omite „καὶ τῶν σωμάτων (*şi trupurilor*)"[130].

8. *Iertarea şi lăsarea păcatelor...*

Sinai Gr. 973 (f. 7ᵛ) omite cererea (8). La fel şi BAS din *Geneva Gr. 27A* (sec. XV), deşi are cererea (8) în cadrul ectenie cererilor dinainte de *Tatăl nostru*. Deoarece acest sul dă doar începuturile cererilor, cererea (8) ar putea fi unită cu cererea (7), aşa cum se întâmplă în cazul *Geneva Gr. 24*, un sul al CHR din secolul al XV-lea: „...σωμάτων καὶ ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ συγχώρησιν τῶν πλημελημάτων (...*trupurilor şi lăsarea păcatelor şi iertarea greşelilor*)". Şi aici, varianta se întâlneşte doar în cazul ecteniei de după Intrarea Mare, nu şi în cea dinainte de *Tatăl nostru*.

Varianta „καὶ συγχώρησιν τῶν πλημελημάτων" (*şi iertarea greşelilor*) sau variante similare apar şi alte câteva codice[131].

CHR armeană adaugă, după (8), cererea pentru puterea Crucii, caracteristică tradiţiei armene[132].

9. *Cele bune şi de folos...*

Aşa cum am văzut în textul citat mai sus în cadrul acestui capitol, BAS din versiunea Johannisberg anexează o parte a acestei cereri la cererile (1)-(2), iar alta la cererea (8)[133].

Varianta orientală:

Câteva mss. orientale ale CHR adaugă după (4) o cerere care nu se găseşte în cadrul acestei ectenii în izvoarele altor tradiţii manuscrise. Cel mai vechi izvor pe care l-am întâlnit este versiunea lui Pelargus, din codicele sinait *Codex S. Simeonis* (*ante* 1030 d.Hr.):

> *Pentru toţi cei ce au trebuinţă de la Domnul de ajutor şi apărare, Domnului să ne rugăm.*[134]

CHR georgiană din codicele *Sinai Georg. 89* (sec. XI) dă doar începutul acestei cereri după (4) din ectenia noastră, precum şi în alte câteva

---

[130] *Loc. cit.*

[131] *Grottaferrata Gb IV* (f. 8ᵛ: BAS); *Gb VII* (f. 6ᵛ); *British Museum Harl. 5561* (f. 13ᵛ); *St. Petersburg Bibl. Imperială 563* (sec. XVI), ORLOV, *Liturgiia*, p. 154; *Leningrad 226*, KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 289; PELARGUS, *Liturgia*, f. C3ᵛ. Însă această ultimă versiune omite cererea (8) din ectenia paralelă de după Anafora (f. D3ᵛ).

[132] Cf. nota 129.

[133] COCHLAEUS, *Speculum*, p. 124, citat *supra*, secţiunea III.2.

[134] PELARGUS, *Liturgia*, f. C2ᵛ.

cazuri unde sunt incluse cereri din ectenia mare: „Şi pentru toţi cei ce-L caută pe Domnul"[135]. În cadrul ecteniei întreite, începutul are varianta „pe Dumnezeu"[136], care este în acord cu textul întâlnit în cadrul ecteniei mari din versiunea ulterioară din *Graz Georg. 5*: „Şi pentru toţi care de la Dumnezeu aşteaptă ajutor şi primire, Domnului (să ne rugăm)"[137]. În ectenia de după Intrarea Mare, Tarchnischvili uneşte în ediţia sa incipitul acestei cereri cu incipitul celei precedente (4) însă, evident, este vorba de două incipituri independente[138].

Singurul ms. grecesc în care am întâlnit această rugăciune după cererea (4) în cadrul ecteniei noastre este sulul *Oxford Bodleian Add. E. 12.*, din secolul al XII-lea, care, în cadrul CHR dă următorul incipit: „Ὑπὲρ πάντων τῶν χρῃζόντων (*Pentru toţi cei ce au nevoie...*)". Însă în două mss. din secolul al X-lea, aparţinând tradiţiei italiene a CHR, *Leningrad Gr. 226*[139] şi *Grottaferrata Gb VII* (f. 3ᵛ), dar şi în *Vatican Gr. 1970*[140], apare în cadrul ecteniei întreite, iar vechea versiune arabă a CHR o dă în cadrul ecteniei mari iniţiale[141].

În ciuda frecvenţei sale reduse în cadrul izvoarelor bizantine ale CHR, apare de obicei în alte slujbe bizantine din cele mai vechi codice greceşti, începând cu slujba sfinţirii bisericii din *Barberini Gr. 336*:

Καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν χρῃζόντων τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ βοηθείας καὶ ἀντιλήψεως τοῦ κυρίου δεηθῶμεν.[142]	Şi pentru toţi cei ce au trebuinţă de apărarea şi ajutorul lui Dumnezeu, Domnului să ne rugăm.

Se întâlneşte şi printre ecteniile din fragmentele liturgice egiptene editate de Giorgi – şi aici se găseşte după (4) – sub o formă aproape identică cu cea din *Grottaferrata Gb VII* (f. 3ᵛ), cu excepţia omiterii lui καὶ (*şi*) iniţial:

---

[135] Jacob, *Version géorgienne*, p. 99; cf. pp. 89, 93, 96, 102, 111.

[136] *Ibid.*, p. 96.

[137] Tarchnischvili, *Liturgiae ibericae*, p. 49 [66].

[138] *Ibid.*, textul georgian, p. 74.

[139] Krasnoseltev, *Svedeniia*, p. 287.

[140] Strittmatter, *Synapte*, p. 71 nota 27.

[141] Bacha, *Versions arabes*, p. 444: „Să ne rugăm Domnului pentru toţi cei ce au trebuinţă de apărare şi de biruinţă [nasr] de la Dumnezeu". Bacha (p. 470, n. 4) a greşit când a considerat că această cerere nu se găseşte în cadrul niciunei Liturghii bizantine. Brightman (*JTS* 12¹, 1910-1911, p. 308) a fost primul care a corectat această eroare şi a arătat, pornind de la originalul grecesc, că *„nasr"* ar trebui tradus prin „ajutor", nu prin „biruinţă".

[142] Strittmatter, *Synapte*, p. 71 nota 27. A se vedea şi rânduiala hirotoniei de arhiereu, Goar, p. 250 (numerotată greşit 244) şi alte referinţe din Strittmatter *loc. cit.*

Ὑπὲρ πάντων τῶν χρῃζόντων τῆς σῆς, Κύριε, βοηθείας [καὶ] ἀντιλήψεως, δεόμεθά σου, ἐπάκουσον καὶ ἐλέησον.[143]

Pentru toți cei ce au trebuință de apărarea și ajutorul Tău, Doamne, rugămu-ne Ție, auzi-ne și ne miluiește.

Giorgi datează aceste fragmente ca provenind din secolul al V-lea, ceea ce ne pare relativ improbabil, deși nu am avut posibilitatea să analizăm detaliat acest aspect.

10. *Cealaltă vreme a vieții noastre...*

Versiunea arabă a lui Bacha dă „în credință" în loc de „în pace și întru pocăință"[144]. Și versiunea Johannisberg omite „pocăința" (μετανοίᾳ)[145]. Câteva izvoare dau textul din IAK: „ἐν εἰρήνῃ καὶ ὑγείᾳ ἐκτελέσαι ἡμᾶς παρὰ... (*în pace și sănătate să petrecem, de la...*)"[146].

11. *Sfârșit creștinesc vieții noastre...*

Versiunea lui Leon Thuscus dă „*bonum finem* (*sfârșit bun*)" și omite „εἰρηνικά (*cu pace*)"[147], la fel ca multe alte mss. grecești. Alte câteva izvoare variază și multiplică epitetele acestei cereri[148].

12. *Pe Preasfânta...*

În unele mss. ale CHR această pomenire a sfinților include menționarea nominală a Sfântului Ioan Gură de Aur, probabil pentru că, în acest moment al Liturghiei începea Anaforaua atribuită lui, în conformitate cu vechile titluri ale „Rugăciunii punerii-înainte"[149]. Pe de altă parte, codicele *Grottaferrata Gb VII* (f. 7^{r}) menționează puterile cerești.

[143] A.A. GIORGI, *Fragmentum evangelii Johannis graeco-copto-thebaicum saeculi IV...*, Roma, 1789, p. 362, retipărit în C.E. HAMMOND, *The Ancient Liturgy of Antioch and other Liturgical Fragments*, Oxford, 1879, p. 38. Cf. STRITTMATTER, *loc. cit. Gb VII* repetă Κύριε după σου.

[144] BACHA, *Versions arabes*, p. 458.

[145] COCHLAEUS, *Speculum*, p. 124.

[146] *Grottaferrata Gb IV*, f. 8^{r} (BAS); *Gb VII*, f. 6^{v}; *Karlsruhe EM 6*, ENGDAHL, p. 21 (dar nu și în BAS, p. 61). Cf. IAK, MERCIER, p. 174, 16.

[147] JACOB, *Toscan*, p. 151.

[148] BAS din versiunea Johannisberg (COCHLAEUS, *Speculum*, p. 125) și din codicele *Grottaferrata Gb IV* (f. 8^{r}) și *Gb VII* (f. 6^{v}); PELARGUS, *Liturgia*, f. C3^{v}; *Karlsruhe EM 6* (CHR și BAS, ENGDAHL, pp. 21, 61); IAK (MERCIER, p. 174, 18) etc.

[149] *Grottaferrata Gb III* (*Gb XII* extinde practica la BAS; cf. STRITTMATTER, *Synapte*, p. 64); *Vat. Gr. 1863*; CHR georgiană din codicele *Graz Georg. 5* (TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 57, și cf. pp. 50, 51). Astfel de adaosuri sunt obișnuite în IAK (cf. MERCIER, p. 166, 26 ff). Pentru variantele acestei cereri în cadrul altor ectenii, a se vedea STRITTMATTER, *Synapte*, pp. 55 ff.

Majoritatea mss. omit ἐνδόξου (înslăvita), iar versiunea Johanniseberg dă doar două epitete: „Sanctae & intemeratae dominatricis nostrae... *(Sfânta şi izbăvitoarea Stăpâna noastră...)*".

Pornind de la aceste observaţii succinte, se poate remarca faptul că majoritatea variantelor semnificative sunt orientalisme întâlnite în versiunile orientale sau italo-greceşti manuscrise. Singurele variante textuale constantinopolitane sunt „bonum finem" (11) de la Leon Thuscus şi variantele BAS din versiunea Johannisberg. Cele mai vechi izvoare ale ambelor tradiţii, constantinopolitană şi italiană, demonstrează o nesiguranţă cu privire la numărul de cereri provenind din ectenia mare care ar trebui incluse în acest moment. În cazul celorlalte două ectenii ale Liturghiei care prezintă acelaşi fenomen, ectenia întreită şi ectenia mare de dinainte de Intrarea Mare, sunt semnul unei modificării târzii, în primul caz a unor adaosuri, în al doilea caz al dispariţiei lor[150]. Probabil aceeaşi concluzie ar trebui trasă şi aici. Dacă aşa stau lucrurile, atunci confirmă ceea ce am încercat să demonstrăm: că ectenia mare combinată cu cererile „îngerului de pace" reprezintă un adaos ulterior în cadrul Liturghiei.

Concluzii[151]

În unele izvoare vechi, ectenia cererilor apare ca ectenie a concedierii catehumenilor – unii consideră că acesta este locul său de origine – şi, cel puţin în ceea ce priveşte laudele zilnice, o întâlnim şi la sfârşitul ecteniei credincioşilor. Mai mult, unele rânduieli păstrate au cererile „îngerului de pace" la sfârşitul Liturghiei Cuvântului. În

[150] Cf. Mateos, *Celebrarea*, pp. 148 ff, 159-160 [trad. rom., pp. 188-190].

[151] În volumul V al acestei lucrări (*A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. V: *The Precommunion Rites*, Roma, 2000), a cărui traducere va apărea tot în colecţia „Liturgica", R.F. Taft a revizuit ipotezele cu privire la originea acestei ectenii şi la momentul în care cererile „îngerului de pace" au pătruns în CHR şi BAS. Deşi teoria din acest capitol a rămas în picioare, totuşi a fost rafinată şi este posibil ca aceste cereri să fi pătruns în Liturghie în legătură cu concedierea credincioşilor cărora le era îngăduit să participe la Euharistie, dar nu şi să se împărtăşească, fiindu-le permis să părăsească Sinaxa în acest moment, o idee sugerată şi de rugăciunea plecării capetelor din acest moment al CHR – o rugăciune de binecuvântare înainte de plecare, iar nu de pregătire pentru împărtăşire, aşa cum este cazul echivalentului din BAS (*ibid.*, p. 102). Textul acestui capitol a fost păstrat identic cu ediţia originală, însă trebuie citit şi înţeles în relaţie cu materialul echivalent din volumul V (n.tr.).

Liturghia noastră, locul actual al acestor cereri este în cadrul unei ectenii după Intrarea Mare, un fenomen liturgic neobișnuit, care reclamă explicații. Astfel, ne-am văzut obligați să analizăm dacă ectenia cu cereri a existat sau nu vreodată înainte de Intrarea Mare, printre ecteniile care încheie Liturghia Cuvântului. Nu am găsit nicio urmă a sa în cadrul ecteniei pentru catehumeni. Ar putea fi adus un argument pornind de la faptul că, în ritul Marii Biserici, cererile „îngerului de pace" însoțeau rugăciunile credincioșilor și, astfel, ar putea concluziona ectenia credincioșilor în cadrul Liturghiei. Însă lipsa desăvârșită a vreunei mărturii directe, dar și relatarea din *Constituțiile Apostolice*, care arată că prezența ecteniei cererilor la sfârșitul ecteniei credincioșilor în cadrul laudelor zilnice nu reprezintă o dovadă a existenței aceleiași practici la Liturghie, ne-au determinat să respingem această teorie.

Și atunci, cum putem explica prezența ecteniei cererilor în cadrul Euharistiei bizantine actuale? Mărturia din codicele *Barberini Gr. 336*, care indică ectenia cererilor înainte de rugăciunea *Tatăl nostru*, dar nu și după Intrarea Mare, precum și o relativă instabilitate a textului ecteniei însăși, ne-au determinat să considerăm că ectenia cererilor nu aparține rânduielii primare a Liturghiei. Invitația inițială a acestei ectenii trădează locul său de origine de la sfârșitul laudelor zilnice. Și, dat fiind faptul că PRES este alcătuită din Vecernie și o rânduială a Împărtășirii, rânduială care include o Intrare Mare și *Tatăl nostru*, după modelul Liturghiei depline, sugerăm că PRES reprezintă „vehiculul" cu ajutorul căruia cererile „îngerului de pace" au pătruns în Liturghie, inițial înainte de *Tatăl nostru*, apoi după Intrarea Mare. Anumite variante ale ecteniei, atât din CHR cât și din PRES, susțin această idee.

O simplă privire asupra celor mai semnificative variante ale textului ecteniei a confirmat observațiile noastre: tradiția italo-grecească este plină de orientalisme. Pe de altă parte, variantele vechiului text constantinopolitan au fost interpretate ca posibile mărturii ale faptului că această ectenie a fost un „oaspete întârziat" în raport cu formularele BAS și CHR.

Însă lipsa unor mărturii directe, lipsite de ambiguitate, ne obligă să rămânem pe tărâmul ipotezelor, al încercărilor de reducere a posibilităților la rangul de probabilități și cu relativ puțină speranță de a ajunge la un grad suficient de siguranță.

Capitolul X

RUGĂCIUNEA PUNERII-ÎNAINTE

Rugăciunea care însoţeşte ectenia prezentată în capitolul anterior are următorul conţinut:

Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἅγιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν αἰνέσεως παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, πρόσδεξαι καὶ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν δέησιν, καὶ πρόσαγαγε τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ· καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοι δῶρά τε καὶ θυσίας πνευματικὰς, ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς εὑρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου, τοῦ γενέσθαι σοι εὐπρόσδεκτον τὴν θυσίαν ἡμῶν, καὶ ἐπισκηνῶσαι τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν ἐφ'ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα, καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαόν σου.

Amos 4, 13
Evr. 13, 15
Ps. 9, 2
Evr. 5, 1; *I Ptr.* 2, 5
Evr. 9, 7; 4, 16
I Ptr. 2, 5
Evr. 10, 29

Ἐκφώνησις·

Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ'οὗ εὐλογητὸς εἶ, σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

I. Textul

Se pot afirma puţine lucruri în privinţa textului acestei rugăciuni. Este deosebit de stabil, variantele textuale fiind foarte rare. Spre exemplu, cele mai vechi codice italiene şi constantinopolitane, *Barberini Gr. 336* şi *Sevastianov 474* diferă de textul receptus doar prin

omiterea lui τε (rândul 6) şi a lui σοί (rândul 10)[1]. Omiterea lui τε este surprinzătoare, deoarece se găseşte în textul din *Evrei* 5, 1, de unde este luată expresia respectivă. Majoritatea codicelor vechi pe care le-am studiat urmează aceste mss., omiţând ambele cuvinte[2], sau doar unul dintre ele[3]. În ms. *Paris Gr. 328*, din secolul al XII-lea, găsim textul receptus nemodificat.

Variante izolate pot fi observate îndeosebi în perioadele ulterioare, când unii copişti medievali au început să-şi folosească imaginaţia în câteva codice[4]. Totuşi, niciuna dintre aceste variante, cu excepţia omiterii lui τε sau σοί, nu sunt altceva decât aberaţii izolate.

II. Rugăciunea punerii-înainte – o rugăciune ofertorie?

1. Cererea introductivă a ecteniei

Prima invitaţie a ecteniei care însoţeşte rugăciunea punerii-înainte „Pentru cinstitele daruri care sunt puse înainte (προτιθέντων), Domnului să ne rugăm", pare să fie invocaţia introductivă a unei rugăciuni sau a unei rânduieli ofertorii. De fapt, aşa cum a arătat Mateos, verbul în cauză, προτίθημι, este folosit prin analogie cu

[1] Cf. *LEW*, p. 319, 14 şi 19; KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, pp. 247-248.

[2] Spre ex., *Sinai Gr. 958*, f. 37^{r} (sec. XI) şi *962*, f. 18^{r} (sec. XI-XII); *Evhologionul Seymour*, f. 30^{v} (sec. XII); *Oxford Bodleian Add E.12* (sul, sec. XII) şi *Cromwell 11*, p. 34 (1225 d.Hr.); *Atena Ethn. bibl. 685* (sec. XV), TREMPELAS, p. 87, sig. K.

[3] τε: mss. din sec. XI *Sinai Gr. 959*, *Stavrou 109*, *Paris Gr. 391*; *Sinai Gr. 973* (1153 d.Hr.); *Oxford Bodleian Auct. E.5.13* (sec. XII). Există şi câteva mss. care îl omit doar pe σοί *Paris Coislin Gr. 214* (sec. XII); *Sinai Gr. 1036* (sec. XII-XIII); *Atena Ethn. bibl. 661* (sec. XV) şi *776* (sec. XVI-XVII), în TREMPELAS, p. 87, sig. *I*, *N*.

[4] Spre exemplu, ms. *Sinai Gr. 959* (sec. XI), f. 24^{v}, omite τὸ ἄγαθον (rândul 11), iar *Grottaferrata Gb XV* (sec. XI), f. 21^{v}, afaugă ἱκάνωσον με (rândul 6); *Sinai Gr. 961* (sec. XII-XIII), f. 21^{v}, omite πνευματικάς (rândul 7). Codicele din secolul al XIII-lea, *British Museum Cod. Harl. 5561* (f. 13^{r}) adaugă la sfârşitul rugăciunii, înainte de ecfonis: τὸν ἀπεκδεχόμενον τὸ παρά σου πλοῦσιον ἔλεος (care aşteaptă mila Ta cea bogată). Iar *Oxford Bodleian Cromwell 11* (1225 d.Hr.) adaugă la rândul 2: ἅγιος καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος (Sfinte, Cel ce întru cele sfinte odihneşti) (= *Is.* 57, 15), la fel ca în rugăciunea *Nimeni din cei legaţi...* (= *LEW*, p. 318, 20). *Taphou 520* (sec. XIII-XIV) adaugă προσάγαγε αὐτήν (r. 5), o variantă pe care o vom analiza. *Modena 19* (f. 12^{r}) omite ἡμᾶς (r. 9) şi ἐφ'ἡμᾶς (r. 12). *Sava 382* (sec. XV-XVI) dă, după titlul rugăciunii, următoarele: „Domnului să ne rugăm. Doamne, miluieşte" (f. 24^{v}). TREMPELAS (p. 87) reţine variantele şi din alte câteva mss..

„pâinea punerii înainte" din LXX (*Ieş.* 25, 30; cf. *Mt.* 12, 4; *Mc.* 2, 26; *Lc.* 6, 4; *Evr.* 9, 2)[5]. Pâinile sunt „puse înaintea" lui Iahveh (*Lev.* 24, 8). Astfel, acest verb nu înseamnă neapărat că sunt „oferite" în sensul modern al cuvântului, în înţelegerea actuală a unui „ofertoriu" liturgic, ci, mai degrabă, „descoperite", „expuse", „prezentate". Totuşi, prin analogie cu pâinile punerii înainte din Vechiul Testament, ceva „pus înaintea lui Dumnezeu" înseamnă şi „oferit".

2. *Titlul rugăciunii*

Ce putem spune despre titlu propriu-zis al rugăciunii? Tradiţional, este numită Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς [= Rugăciunea proscomidiei/a punerii înainte], care, de obicei, este înţeles ca însemnând „rugăciune ofertorie", adică „rugăciune de jertfă", similar cu vechiul titlu latin *oratio super oblata* sau *secreta*. Spre exemplu, de Meester, referindu-se la rugăciunea noastră, spune: „Înainte de introducerea rugăciunii de la Proscomidiei, aceasta [=rugăciunea punerii înainte] reprezenta consacrarea materiei de jertfă"[6]. Şi, pentru a-şi susţine opinia, aduce o rubrică întâlnită în continuarea rugăciunii în codicele *Sinai Gr. 973* (1153 d.Hr.): καὶ σφραγίζων τὰ δῶρα, λέγει ὁ διάκονος ἀντιλαβοῦ..."[7] (= şi, însemnând [preotul] darurile, diaconul zice: «Apără...»).

Totuşi, începând cu studiul lui Mateos asupra textului acestei rugăciuni şi cu investigaţiile lui Jacob privind sensul acestui titlu – care au confirmat rezultatele studiului lui Mateos – opinia nu mai poate fi susţinută[8].

---

[5] „L'action du Saint-Esprit dans la liturgie dite de S. Jean Chrysostome", *POC* 9, 1959, pp. 194-195. Cf. acelaşi articol (pp. 195-197, 199), pentru un studiu al teologiei lucrării Sfântului Duh în Euharistie, aşa cum este exprimată în rugăciunea punerii-înainte.

[6] De Meester, *Origines*, p. 334. Cf. şi Goar, p. 115 n. 115: „Huis similes secretas habent Latini". Mai susţin că este vorba de o rugăciune ofertorie şi următorii: Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, pp. 81 ff; Hanssens, *Institutiones* III, p. 579; Schultz, *Liturgie*, p. 25; Solovey, *The Byzantine Divine Liturgy*, pp. 242-243; Kucharek, *Byzantine-Slav Liturgy*, pp. 515 ff.

[7] De Meester, *Origines*, p. 334. Pentru rubrică, cf. Dmitrievski II, p. 84.

[8] Mateos, *Deux problèmes*, pp. 248-253 (*Celebrarea*, pp. 174-179 [trad. rom., pp. 209-215]); Jacob, *Formulaire*, pp. 282, 472-475. Cu excepţia câtorva argumente complementare preluate din Jacob sau din cercetarea proprie, această secţiune se bazează pe articolul lui Mateos.

3. *O problemă legată de textul rugăciunii*

După cum a arătat Mateos, problema ia naştere dintr-o scurtă frază din textul grecesc: καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ (*şi du înaintea sfântului Tău jertfelnic*) (rândurile 4-5). Cuvântul crucial este verbul προσάγειν, la forma sa de imperativ aorist 2, fără complement. Deoarece verbul, fiind tranzitiv, cere un obiect, mulţi traducători, mai vechi sau moderni, au optat pentru δέησιν (rugăciunea) din fraza precedentă şi, în mare măsură, au tradus tripletul astfel:

> Primeşte şi rugăciunea noastră, a păcătoşilor,
> şi *o* du la sfântul Tău jertfelnic,
> [şi] fă-ne vrednici să-Ţi aducem daruri şi jertfe duhovniceşti.[9]

Versiunea arabă a CHR editată de Bacha traducea în acelaşi mod textul, după cum face şi versiunea lui Pelargus („suscipe... hanc deprecationem, & adducito *eam* in sanctum altare tuum")[10]. Textul recept slavon are: „прїимѝ и҆ на́съ грѣ́шныхъ моле́нїѧ и҆ принесѝ ко ст҃о́мꙋ твоемꙋ̀ же́ртвенникꙋ", unde „принеси" nu îl poate determina decât pe „моле́нїѧ"[11]. Pentru a avea ca obiect o persoană, ar fi trebuit folosit verbul „прївестѝ". Însă vechea traducere armeană a CHR urmează simplu textul grecesc şi nu dă un obiect pentru imperativul aorist singular *mato*[12]. Complementul pronominal adăugat de Aucher în traducerea sa italiană („accetta pure le suppliche di noi peccatori,

[9] *Liturghier*, Edit. IBMBOR, Bucureşti, 1995, pp. 145-146. Cf. următoarele versiuni străine: *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom*, The Faith Press, Londra, [f.a.][3], p. 31; *The Byzantine Liturgy*, John XXIII Center, New York, 1956[2], p. 40; J. RAYA şi J. DE VINCK, *Byzantine Daily Worship*, Allendale, New Jersey, 1969, p. 280; MERCENIER, *La prière des églises de rite byzantin*, I, Chevetogne, 1947[2], p. 248; V.I. GHIKA, *La messe byzantine dite de S. Jean Chrysostome*, Lille, [f.a.], p. 36; N. EDELBY, *Liturgicon*, Beirut, 1960, p. 442; K. OTT, *Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus*, München, 1995, p. 35; S. HEITZ, *Der orthodoxe Gottesdienst*, I, Mainz, [f.a.], pp. 238-239; *Handbuch für rechgläubige (orthodoxe) Christen*, Jordanville, N.Y., 1961[2], p. 115; DE MEESTER, *La santa liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, Roma, 1958, p. 30; *La divina liturgia del nostro padre Giovanni Crisostomo*, Roma, 1967, pp. 93-94.

[10] *Versions arabes*, p. 429; PELARGUS, *Liturgia*, f. C3[r].

[11] *Slujbenik*, Moscova, Tipografia Sinodală, 1896. Acesta este textul din ediţia princeps (Veneţia, 1519), însă textul slavon din mss. abundă în variante, şi a fost subiectul unor revizuiri sistematice. Spre exemplu, *Slujebnikul lui Vladimir*, din secolul al XIV-lea, în loc de „прїими" are „прїчти" (cf. KOVALIV, *Molitovnik*, f. 20[r]).

[12] CATERGIAN-DASHIAN, p. 370, 1. 286.

e *le* reca sull'altare..."[13]) nu se găseşte în textul armean. Versiunea lui Leon Thuscus traducea şi ea textul grecesc fără a introduce un complement, însă modifcă textul folosind „offer", pentru a-l traduce pe προσάγαγε.

> Suscipe preces nostras
> et offer sancto altari tuo
> et fac nos dignos offerre tibi dona...[14]

Cel mai vechi ms. al versiunii lui Thuscus, codicele *Admont 125* (sfârşitul sec. XII), rezolvă această obscuritate de traducere, omiţând pe „et offer"[15].

H. Lietzmann, care şi el a presupus că Rugăciunea punerii înainte este o rugăciune ofertorie, verbul προσάγαγε (a duce) având drept complement direct cuvântul δέησιν (rugăciune); însă a remarcat că o astfel de cerere nu este concordantă cu o rugăciune care s-ar referi la oferirea darurilor materiale oferite de comunitate (pâinea şi vinul), iar nu la rugăciunile lor[16].

O soluţie pentru care optează alţi traducători este identificarea complementului verbului προσάγαγε nu în δέησιν din propoziţia precedentă, ci în ἡμᾶς – adică noi, coliturghisitorii – din propoziţia următoare:

> καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ
> καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοι δῶρά

Din câte am putut constanta, R. Storf este primul care a interpretat rugăciunea în acest sens:

> ... primeşte-ne pe noi, păcătoşii, şi *ne* du la sfântul Tău altar[17].

[13] *Versione armena*, p. 386.

[14] Jacob, *Toscan*, p. 152. Aceeaşi traducere este dată şi de Goar, p. 59.

[15] Jacob, *Toscan*, p. 152, 29 A în aparatul critic.

[16] „La început există o cerere (a), care numeşte rugăciunea ofertoriu şi, de aceea, reprezintă în acest loc, unde este vorba despre darurile reale de jertfă ale comunităţii, un element străin" (*Messe und Herrenmahl*, p. 84), citat şi de Mateos, *Celebrarea*, p. 177 [trad. rom., p. 212].

[17] *Die griechischen Liturgien der heiligen Jakobus, Markus, Basilius und Chrysostomus*, nach dem Urtexte übertsetz von Remigius Storf (= *Bibliothek der Kirchenväter*), Kempten, 1877, p. 170 (Mateos, *Celebrarea*, p. 179 [trad. rom., p. 210], citează ediţia de la Kempten şi München, 1912, p. 243): „Nimm die Bitte von uns Sündern auf und führe *uns* zu deinem heilige Altare".

Versiunile lui Maximilian de Saxonia şi de Meester interpretează propoziţia critică în acelaşi sens:

(Maximilian): ...primeşte şi din mâinile noastre, ale celor ce suntem păcătoşi, rugăciunea şi *ne* condu *pe noi* la sfântul Tău altar...

(de Meester): ... primeşte, de asemenea, rugăciunea noastră, a păcătoşilor, şi ne îngăduie să *ne* apropiem de sfântul Tău altar...[18]

Care dintre aceste interpretări ar trebui să o preferăm? Incertitudinea este creată de faptul că textul cu care avem de-a face conţine o serie de propoziţii coordonate legate prin conjuncţia καί, ceea ce face ca noi să nu ne putem baza pe text atunci când selectăm un complement pentru verbul προσάγαγε.

a) Soluţia modernă: punctuaţia

Ediţiile moderne rezolvă problema folosind punctuaţia, punând punct după θυσιαστηρίῳ, favorizând prima interpretare, prevenind posibilitatea ca verbul προσάγαγε să aibă în calitate de complement pronumele ἡμᾶς.

După cum bine se cunoaşte, punctuaţia din mss. greceşti este de obicei atât de aleatorie şi arbitrară – uneori chiar lipsită de sens, fără nicio o legătură între ea şi sensul textului – încât ar fi lipsit de sens să o folosim ca argument. Dar, chiar dacă am încerca, concluziile nu ar rezista. Unele izvoare, inclusiv *Barberini Gr. 336* (f. 28r), *Sevastianov 474*[19] şi *Grottaferrata Zd II*, 1090 d.Hr. (f. 65r), favorizează interpretarea semnelor moderne de punctuaţie, separând verbul προσάγαγε şi pronumele ἡμᾶς printr-un punct după θυσιαστηρίῳ sau, cel puţin, aşa cum se întâmplă în ediţiile noastre moderne, prin semn de punctuaţie mai restrictiv decât cel care urmează după δέησιν (spre ex.: *Sinai Gr. 959, Parma 1217/2, Paris Gr. 328, Paris Coislin Gr. 214, Sinai Gr. 1037* şi *1919, British Museum Add. 18070, Sava 48*). Alte mss. favorizează a doua soluţie, fie neavând niciun semn de

[18] MAXIMILIAN, *Missa graeca* (= *Ritus missae ecclesiarum orientalium s. romanae ecclesiae unitarul*, fasc. III), Regensburg, 1908, p. 39: „suscipe et ex manu nostra, qui peccatores sumus, orationem et conduc *nos* ad tuum sanctum altare" (cf. ID., *Praelectiones de liturgiis orientalibus* II, Freiburg-B., 1913, p. 257); DE MEESTER, *La Divine Liturgie de notre père S. Jean Chrysostome*, Paris-Roma, 1925³, p. 63 (citat de MATEOS, *Celebrarea*, p. 175 [trad. rom., p. 210]): „recevez aussi notre prière, de nous pauvres pécheurs, et faites-*nous* approches de votre saint autel".

[19] KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 274.

punctuație după θυσιαστηρίῳ (*Sinai Gr. 958*, sec. XI, f. 18^{r}; sulul *Taphou 517*, sec. XIV), sau având punct după δέησιν și un alt semn de punctuație, mai puțin restrictiv, după θυσιαστηρίῳ (*Grottaferrata Gb VIII*, sec. XII, f. 23^{v}, și sulul *Geneva 24*, sec. XV). Iar altele – în realitate, marea majoritate – sunt duplicitare, având același semn de punctuație după ambele cuvinte cheie (*Grottaferrata Gb IV, VII, XV, XIII*; *Paris Gr. 347*; *Oxford Bodleian Add. E. 12, Auct. E. 5. 13, Comwell 11*; *München Gr. 607, 540*; ediția princeps al lui Doukas etc.). Dar, pentru că unii copiști par să fie pus semn de punctuație înainte de fiecare καὶ, indiferent de sens, nu putem găsi niciun argument aici. Pentru a rezolva această problemă, Mateos ne-a oferit o exegeză a textului rugăciunii, interpretând textul în lumina mărturiilor altor Liturghii sau rugăciuni. Nu am întâlnit nicio mărturie care să ne determine să punem la îndoială concluziile lui Mateos.

b) Textul în interpretarea lui Mateos[20]

Am găsit doar un singur ms., sulul de pergament *Taphou 520*, din secolele XIII-XIV, în care textul rugăciunii a fost completat pentru a clarifica formularea neclară. ms. conține următorul text: καὶ προσάγαγε αὐτήν [adică δέησιν]. Aceasta demonstrează că, la un moment dat, s-a ajuns să se considere că προσάγαγε are drept complement substantivul δέησιν. Însă nu se poate considera că acest caz singular, dintr-un singur ms., reprezintă o interpretare autorizată a textul, în cazul în care nu există alte mărturii interne care să o susțină.

Pentru a descoperi cu precizie pentru ce ne rugăm aici, trebuie să examinăm întreaga frază. În primul rând, la *care* altar se referă cererea „du înaintea sfântului Tău altar": altarul ceresc sau altarul zidit, din biserică, aflat înaintea liturghisitorilor? După Mateos, fraza se referă la altarul zidit din biserică. În tradiția bizantină, altarul ceresc este întotdeauna însoțit de un epitet de tipul: ὑπερουράνιων, „mai presus de ceruri" (rugăciunea proscomidiei)[21], sau ὑπερουράνιων καὶ νοερόν, „mai presus de ceruri și înțelegător (rațional)" (ectenia dinainte de *Tatăl nostru*)[22]. Însă în rugăciunea Trisaghionului și în ambele rugăciuni ale credincioșilor atât din CHR și din BAS[23], cât

[20] Mateos, *Celebrarea*, pp. 175-176 [trad. rom., pp. 209-215].

[21] *LEW*, p. 360, 35.

[22] *LEW*, p. 390, 28-29.

[23] *LEW*, pp. 313, 33 (BAS); 316, 14-15 (CHR); 316, 16 (BAS); 317, 15-16 (BAS), 317, 18 (CHR).

şi în mai multe rugăciuni de ale rânduielii apropierii de altar din IAK[24], τὸ ἅγιον θυσιαστήριον, „sfântul altar/jertfelnic" se referă clar la altarul pământesc. Astfel, este foarte probabil să putem spune acelaşi lucru despre fraza paralelă din rugăciunea punerii-înainte şi, prin urmare, δέησιν nu poate fi complementul verbului προσάγαγε. După cum a observat Mateos, ar fi lipsit de sens pentru liturghisitor să se roage ca rugăciunea sa să fie dusă la un altar care se găseşte înaintea sa atunci când se roagă![25] Astfel, complementul subînţeles al verbului προσάγαγε ar fi pronumele ἡμᾶς, *noi*, adică liturghisitorii care rostesc rugăciunea.

Pentru a-şi susţine concluzia, Mateos oferă mai multe paralele[26].

1) Există o traducere siriacă a rugăciunii noastre, făcând parte dintre *sedre*-le Intrării în Liturghia siriacă. În această versiune pronumele „noi" este interpolat în calitate de complement al verbului care ne interesează: „qarreb lan"[27].
2) Rugăciunea de acces la altar din IAK şi GrMK conţine fraza noastră cu complementul adăugat: καὶ προσάγαγε ἡμᾶς τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ[28].
3) În rugăciunea punerii înainte din BAS şi în alta dintre numeroasele rugăciuni de acces la altar care fac parte din riturile de acces la altar din GrIAK, aceeaşi idee este exprimată folosind aproape aceiaşi termeni: πρόσδεξαι ἡμᾶς προσεγγίζοντας τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ[29].

Prin urmare, este destul de sigur că ἡμᾶς este complementul subînţeles şi în cazul rugăciunii noastre. Deci, fraza ar trebui tradusă: „şi *ne* du *pe noi* înaintea sfântului Tău altar".

4. Scopul rugăciunii

Odată rezolvată problema sensului, scopul rugăciunii devine clar:

[24] MERCIER, pp. 190, 21-22, 27-28; 194, 28; 196, 25-26; 298, 5-6.
[25] *Celebrarea*, p. 176 [trad. rom., p. 211].
[26] *Loc. cit*, Adăugăm câteva ex. suplimentare pe lângă cele prezentate de Mateos.
[27] *Kṯābā d-ṯaksā d-qurrābā aḳ'yādā d-'Edṯā šlihāytā d-Anṭyokya d-Suryāyē*, Charfeh, 1922, p. 22; cf. MATEOS, *loc. cit.*
[28] IAK: MERCIER, p. 198, 5-6; MK: *LEW*, p. 122, 31-32 (τιμίῳ *loco* ἁγίῳ).
[29] BAS: *LEW*, p. 319, 18-19; cf. IAK: MERCIER, p. 190, 27-28.

Doamne, Dumnezeule, Atotțiitorule,
Cel ce singur eşti Sfânt,
Cel ce primeşti jertfă de laudă de la cei ce Te cheamă pe Tine
cu toată inima,
primeşte şi rugăciunea noastră, a păcătoşilor,
şi ne du înaintea sfântului Tău jertfelnic
şi ne fă vrednici să-Ți aducem daruri şi jertfe duhovniceşti,
pentru păcatele noastre
şi pentru cele din neştiință ale poporului.
Şi ne învredniceşte să aflăm har înaintea Ta,
ca să fie bineprimită jertfa noastră
şi să se sălăşluiască Duhul cel bun al harului Tău
peste noi
şi peste darurile acestea puse înainte
şi peste tot poporul Tău.

Cu siguranță, rugăciunea nu este una ofertorie. Îl rugăm pe Dumnezeu să primească rugăciunile noastre, adresând trei cereri:

1) ca liturghistorii să se adune împrejurul sfintei mese;
2) ca ei să se învrednicească să aducă jertfa;
3) să fie socotiți vrednici, pentru ca jertfa să fie primită, iar Sfântul Duh să se pogoare peste ei, peste daruri şi peste popor.[30]

Întreaga rugăciune se află în relație intimă cu Jertfa (Anaforaua) care urmează, dar, în sine, nu este o rugăciune ofertorie. Adică, nu aducem jertfa acum, ci ne rugăm ca jertfa pe care urmează să o aducem în cadrul Anaforalei să nu fie viciată de nevrednicia noastră de a ne apropia de jertfelnic. Obiectul nemijlocit al cererii este vrednicia de a aduce jertfa; acceptarea jertfei care va avea loc este o consecință a acestei vrednicii[31].

În privința faptului că jertfa la care face referire rugăciunea noastră este Jertfa Euharistică, iar nu vreun alt dar adus, este perfect limpede din interpretarea dată rugăciunii punerii înainte în *Protheoria*:

> După depunerea Sfintelor Daruri pe sfânta masă, arhiereul făcând rugăciune pentru sine şi pentru popor, cere ca să fie bine plăcută lui Dumnezeu şi Tatăl jertfa cea pusă înainte, a Unuia-Născut Fiului Său.[32]

[30] Mateos, *Celebrarea*, p. 211.
[31] *Loc. cit.*
[32] 19, *PG* 140, 444.

Prin urmare, Lietzmann, care arată că ideea centrală (*Kerngedanke*) a oricărei rugăciuni ofertorii este cererea: „Respice propitius super haec dona" sau „Suscipe oblationem propitius"[33], nu ar fi trebuit să concluzioneze că cererea centrală a rugăciunii noastre este „un element străin (*Fremdkörper*)" aici, ci că *această rugăciune nu poate fi o rugăciune ofertorie*. Este întotdeauna mai logic să revizuieşti o ipoteză, decât să revizuieşti mărturiile. Astfel, rugăciunea noastră este o rugăciune *pentru cler*, formula evhologică principală a ritualului de apropiere de jertfelnic sau a ritualului preanaforal al Liturghiei bizantine[34]. Această concluzie este confirmată de faptul că rugăciunile „punerii înainte" atât din CHR cât şi din BAS sunt incluse într-o antologie de *Rugăciuni ale Intrării, care trebuie rostite înainte de Anafora* în cadrul liturghiei vest-siriene[35].

III. Rugăciuni echivalente în alte Liturghii

Am discutat deja scopul ritualului de apropiere de jertfelnic în vechile izvoare[36]. Rugăciunile care alcătuiesc nucleul acestui ritual sunt similare în aproape toate Liturghiile răsăritene, şi Mateos citează câteva dintre ele pentru a confirma interpretarea făcută de el la rugăciunea punerii-înainte din tradiţia bizantină[37].

În Liturghia caldeeană, spre exemplu, după ce „slujba de pe *bema*" ia sfârşit, preotul coboară de pe *bema* [locul mai ridicat din mijlocul bisericii, în această tradiţie] şi se apropie de altar.

> Ajungând la uşa altarului, adică a jertfelnicului, face închinăciune şi zice: Curăţindu-ne şi spălându-ne inimile de toate viclenele cugetări [Peşitta *Evr.* 10, 22], să ne învrednicim să intrăm în Sfânta Sfintelor

[33] *Messe und Herrenmahl*, p. 82; cf. MATEOS, *Celebrarea*, p. 177 [trad. rom., p. 212].

[34] Cf. MATEOS, *Celebrarea*, pp. 177-179 [trad. rom., pp. 212-214]. Cel mai vechi mss. – *Barberini 336* (*LEW*, pp. 319-321) – dă doar această rugăciune şi Crezul între Intrarea cu darurile şi Anafora şi, aşa cum vom vedea în capitolul următor, Crezul este un adaos ulterior.

[35] Rugăciunile se găsesc la pp. 22 (CHR), 23 (BAS) în ediţia citată la nota 27. Ambele rugăciuni sunt folosite ca „sedre" şi sunt adaptate momentului cădirii.

[36] Cf. *Introducerea* la partea II, mai sus.

[37] Cf. MATEOS, *Celebrarea*, pp. 177-178 [trad. rom., pp. 213-215]. În liturghiile siriană şi caldeeană şi în IAK, riturile preanaforale sunt mult mai dezvoltate decât în tradiţia bizantină. Citâm câteva formule preanaforale care exprimă ideea de *acces la altar* în câteva dintre aceste Liturghii, fără a încerca, însă, să stabilim care dintre rugăciuni sunt mai importante, sau mai vechi în cadrul acestor rituri.

cea înaltă şi înţelegătoare, să stăm întru curăţie, vrednicie şi sfinţenie înaintea sfântului Tău jertfelnic şi să-Ţi aducem jertfe duhovniceşti şi înţelegătoare (raţionale) în toată dreapta credinţă.[38]

În tradiţia siro-antiohiană rugăciunea catapetesmei (cel puţin în principiu) exprimă aceeaşi idee:

Fă-ne vrednici pe noi care... venim la Tine... astfel încât să putem fi vrednici de jertfa aceasta... (*Anaforaua lui Sever al Antiohiei*).[39]

... învredniceşte-ne să intrăm în „sfânta sfintelor cea dinlăuntru" a Ta (*Anaforaua Sfântului Grigorie de Nazianz*).[40]

...ne rugăm ca... să ne învredniceşti pe noi care, cu inimă curată... ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic (*Anaforaua a doua a celor 12 Apostoli*).[41]

Am făcut deja referire la rugăciunile paralele din IAK şi MK[42]. În tradiţia coptă ideea de apropiere de jertfelnic se întâlneşte nu doar în rugăciunea catapetesmei[43], ci este legată şi de sărutarea păcii, în cadrul rugăciunii care o precede:

Primeşte-ne pe noi... când ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic... şi ne învredniceşte de pacea cea cerească... pe care să o putem da unul altuia în dragoste desăvârşită şi să ne salutăm unii pe alţii cu sărutare sfântă... Şi să nu ne îndepărtezi pe noi, slujitorii Tăi, din pricina întinăciunii păcatelor noastre... Aşadar, învredniceşte-ne pe noi, Stăpânul nostru, cu inimă curată şi cu sufletul plin de harul Tău să stăm înaintea Ta şi să-Ţi aducem această jertfă...[44]

Aceasta arată, încă o dată, că ideea fundamentală a riturilor răsăritene preanaforale este *pregătirea* pentru Jertfă (pentru Anafora), iar nu o jertfă *anticipată*[45]. Darurile şi jertfa sunt întotdeauna menţionate, datorită faptului că rugăciunea există doar raportată la Anaforaua care urmează să înceapă. Însă ideea centrală este pregătirea slujito-

[38] *LEW*, p. 270 B, 1-10. Mateos (*Celebrarea*, p. 177, n. 2 [trad. rom., p. 213]) observă că fraza în italice provine din versiune Peşitta a *Evr.* 10, 22, un text întâlnit şi în cealaltă rugăciune bizantină de apropiere de jertfelnic, rugăciunea *Nimeni din cei legaţi...*

[39] *Anaphorae Syriacae* I, Roma, 1939, pp. 60-61.

[40] *Ibid.*, pp. 108-109.

[41] *Ibid.*, pp. 242-243.

[42] A se vedea nota 28.

[43] *LEW*, p. 158, 13-19.

[44] *LEW*, p. 163, 14-34.

[45] Liturghia armeană reprezintă o excepţie, în cadrul său rugăciunea echivalentă rugăciunii bizantine a punerii-înainte fiind o rugăciune ofertorie, nu de acces la altar.

rilor pentru jertfa *care urmează*, iar nu o jertfă anticipată *acum*: *fă-ne vrednici să stăm înaintea Ta, ca să slujim Ţie şi să aducem Ţie această jertfă*... (*Rugăciunea catapetesmei, Anaforaua lui Timotei Alexandrinul*)[46]. Chiar şi unele mss. ale PRES, în care nici nu se poate pune problema unei jertfe, una sau alta dintre rugăciunile de apropiere de jertfelnic ale IAK au fost adăugate la Intrarea cu Darurile Înaintesfinţite[47].

IV. Semnificaţia titlului rugăciunii[48]

Însă, dacă rugăciunea noastră nu este o rugăciune ofertorie, atunci ce vom putea înţelege din titlul ei, Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς, care, fără nicio îndoială, înseamnă „rugăciunea punerii-înainte"? Jacob enumeră opt mss., aproape toate cuprinzând vechiul formular constantinopolitan al CHR, în care titlul complet este următoarul:

> Rugăciunea Punerii-Înainte a Sfântului Ioan Gură de Aur, după ce Sfintele Daruri au fost aşezate pe Sfânta Masă şi [după ce] poporul a terminat de cântat Cântarea cea de Taină [= Heruvicul].[49]

Jacob indică şi cinci mss. în care acelaşi titlu scurt, „Rugăciunea Punerii-înainte", împreună cu numele sfântului, este întâlnit înainte de rugăciunea punerii-înainte din BAS[50].

Dar cuvântul „punere-înainte/proscomidie" apare în câteva izvoare vechi ca sinonim cu termenul de „Anafora" sau „Rugăciu-

[46] *Anaphorae Syriacae* I, pp. 12-13.

[47] Cf. partea 1, cap. III, secţiunea VI.

[48] Această secţiune privind semnificaţia titlului se bazează pe MATEOS, *Celebrarea*, p. 179 [trad. rom., pp. 214-215] şi JACOB, *Formulaire*, pp. 282, 472-475, la care se adaugă mărturii suplimentare şi argumente extrase din cercetarea noastră proprie.

[49] *Barberini Gr. 336*, sec. VIII (*LEW*, p. 319 B, 1-5); *Sevastianov 474*, sec. X (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 247 B); *Codex S. Simeonis, ante* 1030 (PELARGUS, *Liturgia*, f. C2ᵛ); *Sinai Gr. 958, 959, 961* (sec. XI) şi *1030* (sec. XI-XII); *Ottoboni Gr. 344* (1177 d.Hr.), în JACOB, *Formulaire*, pp. 472-473. Titlul întâlnit de obicei în formularele constantinopolitane mai noi ale CHR omite menţionarea numelui sfântului şi referinţa la Heruvic, însă păstrează vechea denumire de „rugăciune a punerii-înainte", fără a fi precedată de articol (*ibid.*, pp. 282-283).

[50] *Barberini Gr. 336* (*LEW*, p. 319 A, 1-3); *Sevastianov 474* (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 247 A); *Ottoboni Gr. 344*; *Sinai Gr. 1020* şi *1036* (DMITRIEVSKI II, p. 142, 147), în JACOB, *Formulaire*, p. 473.

nea euharistică"[51]. Spre exemplu, *Regulile mici* ale Sfântului Vasilie († 379)[52]; Sfântul Nil al Ancirei († c. 430), *Epistola către Episcopul Anastasie*[53]; *novella 137* din *Codul* lui Justinian[54]; Chiril de Scythopolis († c. 558), *Viața Sfântului Eftimie*[55]; şi Ioan Moshu († 619), *Limonarul*[56]; toate aceste lucrări folosesc cuvântul cu acest sens.

Acelaşi sens este întâlnit şi în textele liturgice. În BAS şi GRIG greceşti alexandrine, imediat după „Cu vrednicie şi cu dreptate", chiar înainte de începutul Anaforalei, întâlnim rubrică „Începutul punerii-înainte" (Ἀρχὴ τῆς προσκομιδῆς)[57].

În cel mai vechi ms. grecesc păstrat care conține Liturghia Sfântului Iacov, *Vatican Gr. 2282*, din secolul al IX-lea, titlul „Începutul Punerii-înainte a Sfântului Iacov, Fratele Domnului, cel numit Apostol şi Drept" este întâlnit nu înaintea începutului rugăciunii euharistice, ci chiar înaintea rânduielilor de apropiere de jertfelnic, care preced Anaforaua[58]. IAK georgiană din codicele *Borgia Georg. 7* (sec. XIII-XIV), dă în acest loc: *„Începutul jertfei Sfântului Iacov, fratele Domnului"*[59]. În toate cele patru situații, titlul are acelaşi înțeles: „Începutul Anaforalei". Dar, în cazul IAK, trebuie înțeles ca referindu-se la Anafora în sensul mai larg al termenului, aşa cum este folosit în practica orientală, adică întregul formular atribuit sfântului, incluzând, de obicei, textul Anaforalei şi câteva dintre rugăciunile care îl preced. Acest lucru poate fi observat în cazul Anaforalelor siriace care aşează titlul de „Anafora" însoțit de numele sfântului căruia îi este atribuit formularul euharistic la începutul întregului text, începând, de obicei, cu *Oratio ante pacem*[60].

---

[51] A se vedea Mateos, *Celebrarea*, p. 179 [trad. rom., p. 214], şi în Jacob, *Formulaire*, p. 473. Vom prezenta izvoarele citate de aceşti autori, la care adăugăm încă câteva.

[52] *Interrogatio* 310, *PG* 31, 1304.

[53] *Epistularum liber* II, *epist.* 294, *PG* 79, 345-348.

[54] *Novella 137*, 2 şi 6, ed. Schoell, *Corpus Iuris Civilis* III, Berlin, 1899, pp. 697, 699.

[55] Ed. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis* (= *Texte und Untersuchungen* 49, 2), Leipzig 1939, pp. 45, 23; 46, 3.

[56] *Pratum Spirituale*, 25 şi 196. *PG* 87³, 2869, 3080-3081.

[57] Renaudot I, pp. 64 şi 93. Cf. Jacob, *Formulaire*, p. 473.

[58] Mercier, p. 184, 23-24. Cf. Mateos, *Celebrarea*, p. 179 [trad. rom., p. 215].

[59] ღაწყებაჲ ქამის წირვისა წმიდისა იაკობ ძმისა ოვფლისა, Tarchnischvili, *Liturgiae ibericae* I, p. 43.

[60] Cf., spre exemplu, titlurile din mss. editate în *Anaphorae Syriacae*.

Faptul că şi tradiţia bizantină a considerat rugăciunea de apropiere de jertfelnic sau „a punerii-înainte" ca parte integrantă a întregului formular euharistic este dovedit şi de rubricile Intrării Mari din diataxa din secolul al X-lea folosită de Leon Thuscus. Aşa cum am văzut în capitolul III, când am rezumat analiza lui Jacob asupra textului şi modul în care el l-a despărţit în unităţile componente, pasajul din diataxă se încheie cu următoarea rubrică:

Tunc secedunt [sacerdotes] et stantes pro ianuis cancellorum a dexteris et a sinistris, unusquisque dicit orationes mysteriorum in silentio intuentes ad sanctam mensam.[61]	Atunci se despart preoţii şi, stând, lângă uşile canceliilor, de-a dreapta şi de-a stânga, fiecare zice rugăciunea tainelor încet, privind spre sfânta masă.

Exegeza întreprinsă de Jacob la acest text arată că: 1) „orationes mysteriorum" desemnează „Anaforaua"; 2) rubrica nu este urmată de textul Anaforalei, ci de rugăciunea punerii înainte care o precede, şi 3) prin urmare, se considera că formularul „orationes mysteriorum" includea această rugăciune[62]. Izvoare bizantine ulterioare par să susţină includerea rugăciunii punerii înainte în cadrul Anaforalei. Sfântul Simeon al Tesalonicului († 1429) în *Expositio de divino templo* o numeşte „prima rugăciune"[63] (a Anaforalei, se pare). Iar în rânduiala hirotoniei preotului (secolul al XVI-lea), publicată de Goar, preotul proaspăt hirotonit îşi începe participarea preoţească la concelebrarea Anaforalei prin citirea acestei rugăciuni[64].

Însă poate fi aplicată această indee la denumirea de „Rugăciunea a punerii înainte"? Cea mai interesantă utilizare a termenului de „punere-înaintea/proscomidie" în mss. liturgice bizantine este întâlnit în rubrica ce precede rugăciunea cântării întreit-sfinte din codicele *Leningrad 226* (secolul al X-lea): „Şi îndată Rugăciunea Trisaghionului a Punerii-înainte a lui Hrisostom"[65]. După cum a arătat Jacob, este evident că aici „punere-înainte" nu poate însemna „ofetoriu". Astfel, ar trebui să aibă acelaşi sens ca în exemplele din alte Liturghii citate

[61] JACOB, *Toscan*, p. 150.

[62] JACOB, *Concélébration*, p. 253, şi mai sus, capitolul III, secţiunea II.3.

[63] 84, *PG* 155, 732.

[64] GOAR, p. 243. La fel se întâmplă şi astăzi, cel puţin în practica rusească.

[65] „Καὶ εὐθὺς εὐχὴ τοῦ τρισαγίου τῆς προσκομιδῆς τοῦ Χρυσοστόμου", KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 286; JACOB, *Uspenski*, no. 23.

mai sus: „Rugăciunea Trisaghionului care trebuie citită atunci când se celebrează Anaforaua lui Hrisostom"[66]. Este un titlu analog celui al rugăciunii catehumenilor din codicele *Barberini Gr. 336* şi din alte douăzeci şi unu de mss. ale CHR citate de Jacob: „Rugăciunea catehumenilor dinainte de Anaforaua lui Hrisostom"[67]. Aşadar, se pare că termenul de „punere-înainte" din titlul care precede Rugăciunea de apropiere de jertfelnic a BAS şi CHR, şi din celelalte exemple citate mai sus, este sinonim cu termenul de „Anafora".

Totuşi, se pot aduce unele obiecţii împotriva acestei concluzii. În primul rând, în codicele *Barberini Gr. 336*, în care am văzut existenţa titlului de „Rugăciune a punerii-înainte" înaintea rugăciunilor de apropiere de jertfelnic atât din CHR cât şi din BAS[68], găsim următoarea rubrică chiar înaintea dialogului care precede Rugăciunea euharistică: „[!BAS adaugă: *Şi*] *preotul începe sfânta Anafora*"[69]. În al doilea rând, un fragment sahidic, din secolul al X-lea, al Liturghiei alexandrine din *Berlin ms. or. fol. 1609*, publicat de H. Quecke, S.J., cuprinde o formă mai veche a rugăciunii punerii înainte a BAS, precedată de titlul „Rugăciune *înainte* de Anafora", iar nu Rugăciune *a* Anaforalei[70]. La fel, titlul din BAS din codicele *Grottaferrata Gb XIII* (sec. XIII), f. 30^{v}, este „Rugăciune înainte de Sfânta Anafora". Aceste izvoare par să arate că Anaforaua era considerată ca începând nu prin rugăciunea punerii-înainte, ci cu Rugăciunea euharistică imediat următoare. Însă se pot oferi răspunsuri la aceste obiecţii.

Din studiul lui Jacob privind evoluţia formularului euharistic bizantin, susţinem următoarele[71]:

1) Într-un stadiu mai vechi al dezvoltării lor, Anaforalele atribuite Sfântului Ioan Hrisostom şi Sfântului Vasile cel Mare cuprindeau rugăciunea punerii-înainte sau de apropiere de jertfelnic şi Anaforaua în sensul restrâns al termenului. Prin urmare, titlul vechi „Rugăciunea punerii-înainte a lui Hrisostom (Vasile)" era un titlu general, care se referea la ambele elemente care alcătuiau un singur formular liturgic, sau „Anafora" în sensul larg al termenului.

[66] *Formulaire*, pp. 473-474.
[67] *LEW*, p. 315 B, 10-11. Cf. Jacob, *Formulaire*, pp. 467-468, 474.
[68] *LEW*, p. 319, 1-5.
[69] *LEW*, p. 321, 27.
[70] Quecke, *Eucharistiefragment*, pp. 115, 117, cf. 127 n. 39.
[71] Jacob, *Formulaire*, pp. 471-475.

2) Într-o etapă ulterioară de dezvoltare, alte rugăciuni specifice au fost adăugate formularelor originale, la care au fost adăugate adesea titluri care să sugereze cu care dintre Liturghii trebuiau folosite. Am văzut deja astfel de exemple în legătură cu Rugăciunea Trisaghionului din *Leningrad 226* şi cu rugăciunea catehumenilor din mai multe mss. ale BAS şi CHR.

Însă au existat limite cu privire la cât de mult au fost copiştii dispuşi să extindă înţelegerea lor asupra termenului de „Anafora", iar aceste rugăciuni ulterioare sunt de obicei desemnate ca rugăciune „înainte de sfânta Anafora", iar nu „ale sfintei Anaforale", sau „ale Punerii-înainte". La un moment dat, sensul original al titlului de „Rugăciune a punerii înainte" a fost uitat, ceea ce a dus la apariţia rubricii noastre din codicele *Barberini Gr. 336* şi la titlul din fragmentul sahidic de la Berlin.

IAK şi Liturghiile tradiţiei siro-antiohiene au întâmpinat o problemă similară, dar au optat pentru o soluţie diferită. După cum am văzut, în aceste Liturghii titlul general dinainte de Anafora a fost pur şi simplu mutat mai sus, pentru a include rugăciunile care au fost adăugate progresiv la ritualurile preanaforale. Însă, aşa cum a arătat Jacob, în IAK grecească şi, ulterior, în tradiţia bizantină, sensul original al termenului de „punere înainte", din acest titlu, a fost uitat[72]. Astfel, în IAK din codicele *Paris Gr. 2509* (sec. XV) titlul a fost modificat pentru a se referi la diversele rugăciuni preanaforale care au ajuns să înăbuşe IAK: „Apoi el [= preotul] începe rugăciunea punerii înainte a lui Iacov"[73].

Şi, astfel, trebuie să cădem de acord cu Mateos şi cu Jacob, care arată că titlul nostru de „Rugăciune a punerii înainte" din CHR este vechiul titlu general al Anaforalei, şi poate fi urmărit până în perioada în care această Anafora cuprindea doar Rugăciunea euharistică precedată de rugăciunea de apropiere de jertfelnic, care şi ea era considerată ca făcând parte din Anafora şi, prin urmare, nu avea un titlu propriu[74]. Jacob a atras atenţia asupra unui exemplu perfect al acestei vechi structuri din cel mai vechi text cunoscut (sec. X-XI) al *Anaforalei* caldeene *a Apostolilor Addai şi Mari*, editat de curând de

[72] *Ibid.*, pp. 474-475.

[73] MERCIER, p. 191, ap. critic, r. 19, E; *LEW*, p. 45, 20-21. Cf. JACOB, *Formulaire*, p. 475.

[74] JACOB, *Formulaire*, pp. 474-475; MATEOS, *Celebrarea*, p. 179 [trad. rom., p. 215].

W. F. Macomber. Iată rubrica introductivă care precede rugăciunea de apropiere de jerteflnic dinainte de Anafora: *Et accedit sacerdos ad celebrandam Anaphoram Apostolorum* (*Şi se apropie preotul pentru a celebra Anaforaua Apostolilor*)[75]. Astfel, titlul nostru nu înseamnă altceva decât „Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur"; nu are nimic de a face cu ideea modernă de „ofertoriu" şi, în realitate, nu se referă doar la rugăciunea analizată, ci la întregul formular care urmează[76].

V. Rugăciunea punerii înainte a Sfântului Vasile cel Mare

Însă problemele noastre nu se încheie aici. Căci, în ciuda tuturor mărturiilor, unii ar putea susţine că rugăciunea echivalentă din BAS este o rugăciune combinată, de apropiere de jertfelnic, dar şi ofertorie:

(1) Doamne Dumnezeul nostru, Cel ce ne-ai zidit pe noi şi ne-ai adus întru această viaţă, Cel ce ne-ai arătat nouă calea spre mântuire, Cel ce ne-ai dăruit nouă descoperirea tainelor cereşti; Tu eşti Cel ce ne-ai aşezat pe noi în slujirea aceasta, cu puterea Duhului Tău celui Sfânt. Binevoieşte dar, Doamne, să fim slujitori Legii Tale celei Noi, liturghisitori ai Sfintelor Tale Taine; primeşte-ne pe noi, cei ce ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic, prin multă mila Ta, să fim vrednici să-Ţi aducem această jertfă cuvântătoare şi fără de sânge, pentru păcatele noastre şi pentru cele din neştiinţă ale poporului; pe care primind-o în sfântul şi cel mai presus de ceruri şi înţelegătorul Tău jertfelnic, întru miros de bună mireasmă, să ne trimiţi nouă în schimb harul Sfântului Tău Duh.

(2) Caută spre noi, Dumnezeule, şi priveşte asupra acestei slujbe a noastră şi o primeşte pe dânsa, precum ai primit darurile lui Abel, jertfele lui Noe, arderile de tot ale lui Avraam, preoţia lui Moise şi a lui Aaron şi cele de pace ale lui Samuel. Şi, precum ai primit de la sfinţii Tăi apostoli această slujbă adevărată, aşa primeşte şi din mâinile noastre, ale păcătoşilor, aceste daruri întru bunătatea Ta, Doamne; ca, învrednicindu-ne să liturghisim fără prihană la sfântul

[75] W. Macomber, „The Oldest known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari", *OCP* 32, 1966, pp. 358-359. Cf. Jacob, *Formulaire*, p. 474.

[76] Mateos, *Celebrarea*, p. 179 [trad. rom., p. 215; Jacob, *Formulaire*, p. 475. Unii autorii au propus şi teoria că „*Secreta*" din Liturghia romană s-ar putea, la fel, referi la întregul canon, însă Jungmann respinge această explicaţie a titlului (*Missarum sollemnia* II, pp. 90-91, nota 6).

Tău jertfelnic, să aflăm plata iconomilor celor credincioşi şi înţelepţi în ziua cea înfricoşătoare a răsplătirii Tale celei drepte.

Mateos a interpretat această rugăciune ca fiind, în realitate, o alăturare a două rugăciuni, o rugăciune de apropiere de jertfelnic (1) combinată cu o rugăciune ofertorie (2)[77]. Susţine acest lucru pe baza faptului că aceeaşi rugăciune din cadrul IAK are cele două părţi legate prin ναί [aşa][78], un element adesea folosit ca legătură în astfel de situaţii, cum este şi cazul rugăciunii dinainte de *Tatăl nostru* din BAS[79] şi în a şaptea rugăciune a Vecerniei bizantine[80]. Într-un studiu mai recent, Engberding a mers la originea textului acestei rugăciuni din BAS şi a concluzionat că, de fapt, cuprinde mai multe componente[81].

Nu suntem preocupaţi aici de istoricul acestui text. Totuşi, o observaţie este necesară. Se pare că o rugăciune atât de compozită nu poate fi foarte veche, iar Engberding a demonstrat că versiunea sa bizantină nu este cea mai veche[82]. Prin urmare, vom încerca să sugerăm faptul că această rugăciune ar putea să nu fie rugăciunea punerii-înainte originală a BAS.

O analiză a celor două rugăciuni ale credincioşilor din BAS va demonstra că ambele sunt rugăciuni de apropiere de jertfelnic pentru *clerici* şi că nu pot fi considerate ca fiind rugăciunile originale *ale credincioşilor*, şi, astfel, nu sunt elemente primare ale BAS, cel puţin nu în locul unde se găsesc astăzi[83].

---

[77] MATEOS, *loc. cit.*

[78] MERCIER, p. 194, 9.

[79] *LEW*, p. 338 A, 27.

[80] GOAR, p. 29. Toate cele trei exemple sunt preluate din MATEOS, *loc. cit.*

[81] H. ENGBERDING, *EYXH*, pp. 287-313. Cf. şi articolul lui QUECKE, *Eucharistie-fragment*, care a provocat studiul lui ENGBERDING.

[82] Prin comparaţie cu textul sahidic editat de QUECKE (*loc. cit.*) se poate spune cel puţin că, înainte de secolul al IX-lea, textul rugăciunii noastre a suferit modificări importante. Cf. JACOB, *Formulaire*, p. 27.

[83] Textul grecesc al ambelor rugăciuni în *LEW*, pp. 316 A, 11-29; 317 A, 9-24, şi în tabelul de mai jos.

Prima rugăciune a credincioşilor	*A doua rugăciune a credincioşilor*
Tu, Doamne, ne-ai arătat nouă această mare taină a mântuirii;	
	Dumnezeule, Cel ce ai cercetat cu milă şi cu îndurări smerenia noastră;
Tu ne-ai învrednicit pe noi, smeriţii şi nevrednicii robii Tăi,	Cel ce ne-ai pus pe noi, smeriţii şi păcătoşii şi nevrednicii robii Tăi, înaintea sfintei slavei Tale
să fim liturghisitori ai sfântului Tău jertfelnic;	ca să slujim sfântului Tău jertfelnic;
Tu îndestulează-ne pe noi cu puterea Sfântului Duh spre slujba aceasta; ca, fără de osândă, stând înaintea sfintei Tale slave, să-Ţi aducem Ţie jertfă de laudă; că Tu eşti Cel ce luminezi toate întru toţi. Dă, Doamne, ca şi pentru păcatele noastre şi pentru cele din neştiinţă ale poporului, potrivită să fie jertfa noastră şi bine primită înaintea Ta.	Tu ne întăreşte pe noi cu puterea Sfântului Tău Duh spre slujba aceasta
	şi ne dă nouă cuvânt întru deschiderea gurii noastre, ca să chemăm harul Sfântului Tău Duh peste darurile care se vor pune înainte.

De fapt, un studiu amănunţit al textului ambelor rugăciuni, comparativ cu rugăciunea paralelă din IAK (cf. tabelul de mai jos) ne face să suspectăm faptul că cele două rugăciuni erau, iniţial, una singură şi că, în acest *Urtext*, avem rugăciunea originală de acces la altar din BAS. Această ipoteză confirmă tentativa lui Mateos de reconstrucţie a Liturghiei Cuvântului din CHR şi BAS[84]. Acestea sunt concluziile lui Mateos:

1) Cele trei antifoane de la începutul Liturghiei şi, în consecinţă, cele trei rugăciuni care le însoţesc, sunt adaosuri relativ târzii. Sunt menţionate pentru prima dată de Sfântul Gherman († 733) şi, chiar în secolul al X-lea, nu reprezentau un element stabil al fiecărei Liturghii.

[84] Mateos, *Celebrarea*, pp. 34 ff, 57 ff, 168 ff [trad. rom., pp. 34, 63, 201].

IAK: *Oratio pro ipso sacerdote* (Mercier, pp. 190-192)	BAS: *Oratio fidelium I* (*LEW*, pp. 400-401)
Ὁ ἐπισκεψάμενος ἡμᾶς ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς... Καὶ χαρισάμενος παῤῥησίαν ἡμῖν	
	...σὺ κατηξίωσας ἡμᾶς
τοῖς ταπεινοῖς καὶ ἁμαρτωλοῖς καὶ ἀναξίοις δούλοις σου Παριστάναι τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ [καὶ ἱκάνωσόν με τῇ δυνάμει τοῦ παναγίου σου πνεύματος εἰς τὴν λειτουργίαν ταύτην]	τοὺς ταπεινοὺς καὶ ἀναξίους δούλους σου γενέσθαι λειτουργοὺς τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου σου ἱκάνωσόν ἡμᾶς τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου σου πνεύματος εἰς τὴν διακονίαν ταύτην ἵνα ἀκατακρίτως στάντες ἐνώπιον τῆς ἁγίας δόξης σου
καὶ προσφέρειν σοι τὴν φοβερὰν	προσάγωμέν σοι
ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν	θυσίαν αἰνέσεως· σὺ γὰρ εἶ ὁ ἐνεργῶν τὰ Πάντα ἐν πᾶσι. Δός, κύριε,
ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων	καὶ ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων
ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ σου ἀγνοημάτων... καὶ εὐδόκησον, κύριε, δεκτὰ γενέσθαι τὰ προσαγόμενά σοι δῶρα ταῦτα...	ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων δεκτὴν γενέσθαι τὴν θυσίαν ἡμῶν καὶ εὐπρόσδεκτον ἐνώπιον σου.
Cel ce ne-ai cercetat cu milă şi cu îndurări... şi ne-ai dăruit îndrăznire nouă,	
	...Tu ne-ai învrednicit pe noi,
smeriţilor şi păcătoşilor şi nevrednicilor robilor Tăi, să stăm înaintea sfântului Tău jertfelnic [şi mă îndestulează pe mine cu puterea întru-tot-Sfântului Tău Duh spre Liturghia aceasta]	smeriţii şi nevrednicii robii Tăi, să fim liturghisitori ai sfântului Tău jertfelnic; Tu ne îndestulează cu puterea Sfântului Tău Duh spre slujba aceasta; ca, fără de osândă, stând înaintea sfintei slavei Tale,
şi să-Ţi aducem jertfa aceasta înfricoşătoare şi fără de sânge pentru păcatele noastre şi pentru cele din neştiinţă ale poporului... şi binevoieşte, Doamne, să fie primite aceste daruri puse înainte...	să-Ţi aducem jertfă de laudă; că Tu eşti Cel ce luminezi toate întru toţi. Dă, Doamne, ca şi pentru păcatele noastre şi pentru cele din neştiinţă ale poporului, potrivită să fie jertfa noastră şi bine primită înaintea Ta.

[Notă: textele incluse între paranteze drepte au fost mutate de la locul lor din cadrul rugăciunii. Numeroase pasaje sunt citate preluate din Sfânta Scriptură (cf. *LEW*, pp. 316-317)].

BAS: *Oratio fidelium II* (*LEW*, p. 401)	CHR: *Oratio fidelium I* (*LEW*, p. 375)
Ὁ Θεός, ὁ ἐπισκεψάμενος ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς τὴν ταπείνωσιν ἡμῶν·	
	Εὐχαριστοῦμεν σοι κύριε ... τῷ καταξιώσαντι ἡμᾶς
ὁ στήσας ἡμᾶς τοὺς ταπεινοὺς καὶ ἁμαρτωλοὺς καὶ ἀναξίους δούλους σου ...λειτουργεῖν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ· σὺ ἐνίσχυσον ἡμᾶς τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου σου πνεύματος εἰς τὴν διακονίαν ταύτην	παραστῆναι καὶ νῦν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ [καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς, οὓς ἔθου εἰς τὴν διακονίαν Σου ταύτην, ἐν τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματός Σου τοῦ ἁγίου]
[κατενῶπιον τῆς ἁγίας δόξης σου λειτουργεῖν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ]	Πρόσδεξαι, ὁ Θεός, τὴν δέησιν ἡμῶν· ποίησον ἡμᾶς ἀξίους γενέσθαι τοῦ προσφέ- ρειν σοι δεήσεις καὶ ἱκεσίας καὶ θυσίας ἀναιμάκτους ὑπὲρ παντὸς τοῦ λαοῦ σου·
καὶ δὸς ἡμῖν λόγον...	[καὶ προσπεσεῖν τοῖς οἰκτιρμοῖς σου ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων].
εἰς τὸ ἐπικαλεῖσθαι τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος ἐπὶ τῶν μελλόντων προτίθεσθαι δώρων.	
Dumnezeule, Cel ce ai cercetat cu milă şi cu îndurări smerenia noastră;	
	Mulţumim Ţie, Doamne, ...Cel ce ne-ai învrednicit pe noi
Cel ce ne-ai pus pe noi, smeriţii şi păcătoşii şi nevrednicii robii Tăi, ... ca să slujim sfântului Tău jertfelnic; Tu ne întăreşte	să stăm şi acum înaintea sfântului Tău jertfelnic, [şi ne învredniceşte pe noi, pe care ne-ai pus întru această slujbă a Ta, cu puterea Duhului Tău celui Sfânt...]
cu puterea Sfântului Tău Duh spre slujba aceasta	
[înaintea sfintei slavei Tale ca să slujim sfân- tului Tău jertfelnic].	Primeşte Dumnezeule, rugăciunea noastră; fă-ne să fim vrednici a-Ţi aduce rugăciuni, cereri şi jertfe fără de sânge pentru tot poporul Tău;
şi ne dă nouă cuvânt	[şi să cădem la îndurările Tale, pentru păcatele noastre şi pentru păcatele cele din neştiinţa ale po- porului].
întru deschiderea gurii noastre, ca să che- măm harul Sfântului Tău Duh peste darurile care se vor pune înainte.	

2) Mărturiile arată că, odinioară, existau nu două, ci trei rugăciuni ale credincioşilor în cadrul Liturghiei de la Constantinopol, sau, mai degrabă, două rugăciuni ale credincioşilor urmate de o rugăciune de binecuvântare (aspect analizat în cap. precedent).

3) Dacă examinăm textul rugăciunilor celor trei antifoane, (*LEW*, pp. 364-367), vom vedea că prima şi a treia rugăciune se referă la rugăciunile obşteşti ale credincioşilor, la fel ca cele două rugăciuni ale credincioşilor din CHR. Rugăciunea a doua, atunci când este comparată cu rugăciunea dinapoia amvonului, sau rugăciunea finală de binecuvântare de la sfârşitul Liturghiei, (*LEW*, p. 366, 11-15 = 397, 29-398, 9), este, de fapt, o rugăciune de binecuvântare; textul celor două rugăciuni este aproape identic.

4) Cele două rugăciuni actuale ale credincioşilor din BAS (*LEW*, pp. 316-317), dacă sunt comparate cu cele din CHR (*loc. cit.*), se poate observa că sunt complet diferite. Cele ale CHR se referă la rugăciunile comune ale credincioşilor şi ale clericilor; cele ale BAS, care ar trebui să aibă un conţinut asemănător, se referă exclusiv la Jertfa euharistică şi la pogorârea Sfântului Duh asupra Darurilor. Această diferenţă trebuie explicată.

5) Astfel, se pare că cele trei rugăciuni ale antifoanelor, în ordinea 3-1-2, sunt rugăciunile originale ale credincioşilor din BAS.

Şi, în cazul în care concluzia noastră este corectă, ea completează golurile rămase în reconstrucţia lui Mateos: locul original al celor două rugăciuni actuale ale credincioşilor din BAS.

Însă, oricum, rugăciunea punerii înainte din BAS este cel puţin problematică, căci, aşa cum au arătat atât Mateos cât şi Engberding, nu poate fi adusă ca argument împotriva concluziilor noastre privind natura şi scopul autentic ale rugăciunii punerii înainte din CHR şi al ritualurilor preanaforale ale Liturghiilor euharistice răsăritene.

VI. Originea Rugăciunii punerii înainte din CHR

Analiză textuală a rugăciunii punerii înainte din CHR nu ne-a ajutat să ajungem la vreo concluzie privind originea probabilă a acestei rugăciuni. Însă o examinare a tabelului alăturat demonstrează

că în CHR, BAS şi IAK mai multe pasaje din rugăciunile ce precedă Anaforaua, fie ele rugăciuni ale credincioşilor, fie rugăciuni de apropiere de jertfelnic, au o origine comună. Mai mult, rugăciunea punerii înainte din CHR, şi prima parte a rugăciunii echivalente din BAS reiterează teme deja exprimate în prima rugăciune a credincioşilor din CHR şi în cele două rugăciuni ale credincioşilor din BAS[85].

Dar, din tabel şi din studiul lui Engberding[86] se poate vedea că rugăciunile credincioşilor şi rugăciunea punerii înainte din CHR sunt compoziţii mult mai independente şi originale şi, prin urmare, mult mai vechi, decât cele trei rugăciuni echivalente din BAS, ceea ce nu face decât să întărească şi să confirme afirmaţiile noastre cu privire la locul original al acestor trei rugăciuni ale BAS.

VII. Ecfonisul Rugăciunii punerii înainte

În privinţa ecfoniselor rugăciunii punerii înainte şi ale rugăciunilor catehumenilor şi credincioşilor, avem o concordanţă deplină între BAS şi CHR. Engberding a atras atenţia asupra textului neobişnuit: „διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ" (*„Cu îndurările Unuia-Născut Fiului Tău"*)[87]. Afirmă că a cercetat peste 350 de ecfonise şi că într-o singură situaţie a întâlnit o rugăciune care se încheie prin aceeaşi doxologie: rugăciunea după Împărtăşire din IAK[88]. Însă 1) ecfonisul din IAK include adaosuri târzii, 2) mss. cuprind diferite variante ale textului, şi 3) ecfonisul este urmat de o a doua doxologie, care este singura desemnată prin apelativul de „ecfonis" în cadrul rubricilor. Datorită acestor nesiguranţe ale tradiţiei, se pare că acest ecfonis nu este originar pentru IAK. Totuşi, în CHR şi BAS, textul receptus al ecfonisului este întâlnit, fără nicio variantă, în toate mss. pe care le-am analizat. Şi, prin urmare, este probabil de origine bizantină.

[85] Jungmann, remarcând similaritatea temelor din aceste rugăciuni, ajunge la o concluzie diametral opusă. Propune ipoteza că ectenia dinainte de Anafora şi rugăciunea punerii-înainte, care o însoţeşte, erau odinioară rugăciuni ale credincioşilor. Am discutat deja această teorie în legătură cu ectenia, în capitolul anterior (secţiunea III). Cât priveşte rugăciunile, este greu de crezut că rugăciunile originale ale *credincioşilor* ar fi fost rugăciuni *pentru clerici*.

[86] *EYXH*.

[87] Engberding, *Angleichung*, pp. 115-117. Cf. şi id., *EYXH*, pp. 311-312.

[88] Mercier, p. 238, 14-16. Cf. Engberding, *Angleichung*, p. 115.

Aceasta este confirmată şi de faptul că însoţeşte şi rugăciunea punerii înainte a BAS adoptată (şi adaptată) ca rugăciune a *sărutării păcii* în BAS[89] grecească alexandrină (am văzut deja că în această tradiţie rugăciunea sărutării păcii este, în acelaşi timp, şi o rugăciune de apropiere de jertfelnic). Titlul rugăciunii, care o atribuie Sfântului Vasile, şi chiar mai mult, contrastul dintre ecfonisul său şi cele comune celorlalte rugăciunii ale sărutării păcii din cadrul acestei Liturghii[90], trădează, încă o dată, originea bizantină a doxologiei noastre.

În IAK gecească, care cuprinde şi ea rugăciunea punerii înainte din BAS, ecfonsiul rugăciunii a fost pur şi simplu omis[91]. Dar în aceeaşi rugăciune din IAK georgiană, găsim următorul ecfonis: *„cu îndurările şi iubirea de oameni ale (Hristosului) Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care bine eşti cuvântat, împreună cu Sfântul şi Bunul şi de viaţă-Făcătorul Tău Duh, acum..."*[92]. Acesta este ecfonisul comun (Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ...) întâlnit după numeroase rugăciuni în diferitele Liturghii greceşti[93].

În acest moment, datorită faptului că 1) ecfonisul nostru singular „cu îndurările..." este de origine bizantină; 2) că, mai probabil, îşi are originea în BAS; 3) că şi aici, ca în multe alte cazuri din perioada utilizării BAS ca primă Liturghie în evhologhioanele bizantine, CHR s-a conformat surorii sale mai „puternice" pentru a forma un cadru constantinopolitan comun pentru Liturghie, îndeosebi în ceea

[89] RENAUDOT I, pp. 60-62; ENGBERDING, *loc. cit.*

[90] ENGBERDING, *EYXH*, p. 312. Ecfonisul obişnuit este: δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ σοι δόξα καὶ τιμή, κλ'. (RENAUDOT I, p. 63).

[91] Mercier, p. 194; ENGBERDING, *Angleichung*, p. 115.

[92] „წყალობითა და კაცთმოყუარებითა მხოლოდშობილისა შენისაითა, რომლისა თანა კურთხეულ ხარ ყოვლად წყალობითა, სახიერით და ცხოველსმყოფელით სულით შენით წმიდითურთ, აწ" (*Misericordia et philanthropia (Christi) unigeniti filii tui, cum qou benedictus es una cum sanctissimo bono ac vivificante Spiritu tuo Sancto, nunc...*), codicele *Graz Georg 5*, TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 10 (*versio* p. 7); *Borgia Georg. 7* [om. *Hristosului*], *ibid.*, p. 46 (*versio* p. 34).

[93] Spre ex., IAK: MERCIER, pp. 166, 4-6; 170, 1-3; 222, 5-7; GrMK: *LEW*, pp. 114, 7-11 şi 29-33; 115, 17-21; 116, 15-20; 120, 24-30; 122, 2-7 etc.; CHR (rugăciunea italo-grecească a intrării, *Barberini Gr. 336*, *LEW*, p. 312, 26-28); CHR-BAS: rugăciunea plecării capetelor (*LEW*, p. 341, 1).

ce privește ecfonisele și exclamațiile și ecteniile diaconale care erau rostite cu voce tare[94].

Mai mult, ecfonisul nostru este unul dintre cele două doxologii ale Liturghiei euharistice bizantine care au reținut parțial vechea formă care exprima mijlocirea lui Hristos[95]. În toate celelalte cazuri, accentul s-a mutat pe sublinierea dumnezeirii celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, ca urmare a apariției ereziilor („...Tatălui *și* Fiului *și* Sfântului Duh...")[96]. Totuși, chiar și în textul nostru, forma originală a fost „slăbită" prin introducerea formulei „cu îndurările". *Urtextul* era, fără nicio îndoială, „cu Unul-Născut Fiul Tău", similar doxologiilor din epistolele pauline și din alte izvoare timpurii[97]. Aceasta este confirmată de versiunea siriacă a rugăciunii noastre, care are ecfonisul: „Pentru Hristos Iisus Domnul nostru, cu Care Ți se cuvine slava, cinstea și puterea, împreună cu Duhul Tău Cel Sfânt, acum..."[98].

VIII. Locul original al Rugăciunii în cadrul Liturghiei

În Evhologhioanele actuale și în marea majoritate a mss. *diaconikonului*, textul rugăciunii este așezat la mijlocul ecteniei, chiar înainte

[94] Cf. Engberding, *Angleichung*, p. 117; *EYXH*, p. 312. Exemple suplimentare ale acestei conformități pot fi observate în alte câteva ecfonise și în cazul adoptării de către CHR a rugăciunii *Nimeni dintre cei legați...* și a rugăciunii înălțării din BAS. Câteva dintre celelalte exemple menționate de Engberding (*Angleichung*), în care rugăciuni specifice CHR au făcut loc pentru elementele paralele din BAS, sunt mai degrabă o problemă a tradiției italo-grecești sau orientale a CHR, care a renunțat la rugăciunile specifice acestei tradiții pentru a se conforma versiunii constantinopolitane a CHR, care avea un fond comun cu BAS mult mai larg și reprezenta tradiția autentică a Marii Biserici (cf. Jacob, *Tradition* și *Formulaire*, *passim*, mai ales pp. 62-205; 206 ff.).

[95] Cealaltă este „rugăciunea plecării capetelor", dinainte de Împărtășire (*LEW*, p. 341, 1-3).

[96] Pentru această problemă, cf. Jungmann, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*.

[97] Cf., spre exemplu: *Rom.* 1, 18; *ConstAp VIII* 5, 7; 8, 4; 16, 5 (Funk I, pp. 477, 484, 523) și numeroasele referințe din Jungmann, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*.

[98] *Per Christum Iesum dominum nostrum, cum quo te decet gloria et honor et potentia cum Spiritu tuo sancto, nunc...*, p. 22 în ediția citată la nota 27 (cf. nota 35). În privința evoluției doxologiilor în tradiția siriană, cf. Mateos, *Sedre*, pp. 260-261; 277 *et passim*.

de *Apără...*, cu ecfonisul separat de rugăciune şi aşezat la sfârşitul ecteniei, aşa cum se obişnuieşte în practica bizantină[99].

Din ceea ce am văzut, putem reconstitui locul originar al Rugăciunii punerii înainte în cadrul Liturghiei constantinopolitane[100]. În vreme ce darurile erau aduse de diaconi şi depuse pe sfânta masă, în timpul cântării unui antifon, preoţii îşi spălau mâinile şi rosteau dialogul *„Rugaţi-vă fraţilor..."*. După cum am văzut în *Excursul privind poziţia liturghisitorilor în timpul Liturghiei* (după capitolul VIII), rubricile acestui dialog arată că preoţii coliturghisitori – sau cel puţin proestosul – se apropia de sfânta masă doar după ce dialogul lua sfârşit, adică chiar înainte de rostirea Rugăciunii punerii înainte. Prin urmare, rugăciunea de apropiere de jertfelnic era însoţită de venirea efectivă spre altar, când liturghisitorul proestos se apropia de sfânta masă şi spunea această rugăciune ca primă formulă euharistică a Anaforalei. Şi, datorită faptului că toate celelalte formule din această parte a Liturghiei (rugăciunea heruvicului, troparele, simbolul de credinţă) sunt adaosuri ulterioare, poate fi imediat observată simplitatea rânduielilor preanaforale ale Liturghiei de la Constantinopol: transferul darurilor, spălarea mâinilor, dialogul dintre liturghisitori, rugăciunea apropierii de jertfelnic şi sărutarea păcii.

[99] Este valabil în privinţa tuturor izvoarelor care cuprind ectenii, pe care le-am studiat, cele mai vechi fiind mss. *Grottaferrata Gb IV* şi *VII* şi *Leningrad 226*, din sec. X (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 289) şi, pentru Constantinopol, BAS din *Codex Pyromalus* (GOAR, p. 155) şi versiunea Johannisberg (COCHLAEUS, *Speculum*, pp. 124-125). Însă în codicele *Grottaferrata Gb VIII* (sec. XII), f. 23, şi *Sinai Gr. 1046* (sec. XVII), ff. 11^{v}-12^{v}, întreaga ectenie se găseşte înaintea rugăciunii. De asemenea, unele mss. îi indică preotului să spună rugăciunea aplecat (spre ex. *Sinai Gr. 1047, 1049*). Aceasta pare să fi fost postura obişnuită a liturghisitorilor bizantini în timpul rostirii rugăciunilor, după cum se poate vedea din rubricile Anaforalei din nenumărate izvoare. Cf, spre exemplu, Ps.-SOFRONIE, *Comentariu liturgic* 20, *PG* 87^{3}, 4000; *Codex Pyromalus*, GOAR, pp. 153-155; versiunea Johannisberg, COCHLAEUS, *Speculum*, pp. 119, 128; *Leningrad 226*, KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 291; PELARGUS, *Liturgia*, ff. D1^{v}, D2^{v}; BACHA, *Versions arabes*, pp. 449, 462; TREMPELAS, pp. 105, 111, 114-115, 118, 124-125, 128; ORLOV, *Liturgiia*, pp. 176 ff (cf. ap. critic) etc.

[100] Trebuie reţinut faptul că nu se poate susţine nimic pe baza faptului că există câteva diataxe care nu menţionează rugăciunea punerii înainte. Aceasta demonstrează doar că rugăciunea era rostită în taină şi nu afecta desfăşurarea externă a ceremonialului Liturghiei. Cf. diataxele din *Ethn. bibl. 662* şi a lui Filotei (TREMPELAS, p. 10; cf. KRASNOSELŢEV, *Materialî*, pp. 62-63 pentru versiunea slavonă a diataxei lui Filotei); *Moscova Sinod. 381* (KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 26).

Capitolul XI

SĂRUTAREA PĂCII ŞI SIMBOLUL CREDINŢEI

După ecfonisul Rugăciunii punerii-înainte, liturghisitorul proestos se întoarce şi salută comunitatea: *„Pace tuturor!"*. Credincioşii răspund: *„Şi duhului tău"*. Apoi diaconul le cere să îşi dea sărutarea păcii: *„Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim"*. Iar strana răspunde, cântând: *„Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită"*. Între timp, liturghisitorul proestos înaintea sfintei mese şi coliturghisitorii de fiecare parte a sfintei mese se închină de trei ori, zicând: *„Iubite-voi Doamne, vârtutea mea, Domnul este întărirea mea şi scăparea mea şi izbăvitorul meu"* (*Ps.* 17, 2-3a). Apoi proestosul sărută discul şi potirul acoperite, marginea sfintei mese şi, atunci când se slujeşte în sobor, trece de-a dreapta sfintei mese pentru sărutarea păcii. Fiecare dintre coliturghisitori se apropie de sfânta masă dinspre stânga (miazănoapte), într-un singur rând, în ordinea rangului. Cei care stau în partea dreaptă (miazăzi) a sfintei mese în timpul Liturghiei trec prin spatele sfintei mese pentru a se apropia de daruri, pentru că în practica bizantină este mai mult decât nepotrivit ca slujitorii să se încrucişeze prin faţa sfintei mese. Pe rând, procedează asemenea proestosului, sărutând darurile şi sfânta masă, apoi merg la proestos pentru a-şi da sărutarea păcii.

La ruşi, spre exemplu, sărutarea păcii se dă astfel. Al doilea liturghisitor se apropie de proestos şi îi ia mâna dreaptă. Apoi îşi sărută reciproc umerii stâng şi drept, apoi unul altuia mâna dreaptă. Primul zice: „Hristos în mijlocul nostru" (sau în perioada pascală „Hristos a înviat"); la care al doilea răspunde „Este şi va fi" (sau „Adevărat

a înviat"). Apoi al doilea liturghisitor îşi ocupă locul de-a dreapta proestosului şi îşi aşteaptă rândul să schimbe sărutarea păcii cu ceilalţi liturghisitori, după ce au trecut de proestos, după care şi aceşti îşi ocupă locul, pe rând, de-a dreapta lui. În acelaşi timp, diaconii sărută crucea de pe orar. La zilele de praznic, liturghisitorii obişnuiesc, uneori, să se felicite cu ocazia sărbătorii. Dacă nu sunt preoţi coliturghisitorii, sărutarea păcii este omisă. Proestosul sărută doar darurile şi sfânta masă, apoi rămâne la locul său pentru Crez.

Între timp, îndată ce strana a terminat de cântat „Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh...", unul dintre diaconi dă avertismentul final: „Uşile! Uşile! Cu înţelepciune, să luăm aminte!". Iar strana sau poporul răspunde, cântând Simbolul credinţei. După ce au schimbat sărutarea păcii, preoţii revin la locurile lor împrejurul sfintei mese, ridică aerul de deasupra darurilor şi îl clatină deasupra acestora în timpul Crezului. La o Liturghie cu arhiereu, episcopul se închină şi îşi pleacă capul pe marginea sfintei mese, iar aerul este clătinat de către coliturghisitori deasupra capului său. La o Liturghie preoţească, fără coliturghisitori, preotul ridică singur aerul şi îl leagănă deasupra darurilor. Spre sfârşitul Crezului, [în tradiţia românească la: „Şi S-a suit la ceruri..."], preotul sărută aerul, îl împătură şi îl pune de-o parte. Dialogul Anaforalei începe imediat după sfârşitul Crezului.

Exact acelaşi ritual este întâlnit în ediţia princeps, deşi Doukas nu dă alte rubrici, cu excepţia faptului că preotul trebuie să se închine de trei ori atunci când rosteşte *Ps.* 17. În evhologhioanele mai vechi, ritualul este mult mai simplu. Preotul zice „Pace tuturor", diaconul exclamă „Să ne iubim unii pe alţii" şi se dă sărutarea păcii. Apoi diaconul iarăşi exclamă „Uşile, uşile! Să luăm aminte!", şi se cântă Crezul; apoi este ridicat aerul. Să încercăm să identificăm unele mărturii în istoria premanuscrisă şi să vedem care este istoricul acestui ritual.

A. SĂRUTAREA PĂCII

Sărutarea păcii este unul dintre cele mai vechi ritualuri ale Liturghiei creştine. La origine, pare a fi o salutare obişnuită, schimbată la orice sinaxă creştină[1]. Şi aici, ca în multe alte locuri, Biserica Aposto-

[1] Cf. CABROL, *Baiser*, *DACL* 2, 125. Est-sirienii au încă sărutarea păcii la sfârşitul tuturor slujbelor (cf. MATEOS, *Lelya Sapra*, p. 81).

lică a urmat practica iudaică. Nu i-a reproşat oare Hristos lui Simon fariseul că nu i-a dat obişnuita sărutare înainte de masă (*Lc.* 7, 45)?

De fapt, sărutarea este adeseori menţionată în Noul Testament[2], iar Hans Lietzman creionează o scenă fantezistă, dar sugestivă, pornind de la relatările din *I Corinteni* 16, 20 şi *II Corinteni* 13, 12, cu privire la care ar fi fost practica creştină timpurie:

> Ne găsim în Corint în momentul adunării comunităţii. Se citeşte o epistolă trimisă de către apostol şi se apropie de sfârşit... Apoi se aude fraza liturgică, „Sărutaţi-vă unul pe altul cu sărutarea sfântă. Vă sărută şi toţi sfinţii din comunitatea creştină" – iar corintenii se sărută unul pe altul – „Harul Domnului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu şi comuniunea Sfântului Duh să fie cu voi toţi!" – „Şi cu duhul tău", răspunde biserica. Epistola ia sfârşit şi începe Cina Domnului.[3]

Sărutarea păcii este menţionată în toate vechile izvoare şi face parte din ceea ce Dix numeşte „stratul primar" al Euharistiei iniţiale[4]. Locul său original se găsea imediat după rugăciunile de la sfârşitul Liturghiei Cuvântului, căci scopul său primar era acela de a concluziona sinaxa citirilor şi a rugăciunilor, iar nu de a pregăti pentru aducerea Jertfei euharistice sau, în ritul roman, pentru împărtăşire[5]. Era simbolul iubirii creştine care pecetluia slujba creştină sau, folosind cuvintele lui Tertulian, reprezenta *pecetluirea rugăciunii* (*signaculum orationis*)[6].

Şi vedenia lui Saturus, redată în cuvintele sale în *Pătimirea Sfinţilor Perpetua şi Felicitas* (202-203 d.Hr.), editată probabil de Tertulian, ne arată cât de obişnuit era pentru creştini să-şi dea pacea, în special după rugăciunile de la sfârşitul unei adunări, înainte de a primi permisiunea de a pleca: „şi restul presbiterilor ne-au spus: *Ridicaţi-vă*. Şi ne-am ridicat şi ne-am dat pacea. Şi ne-au spus presbiterii: *Ieşiţi*

[2] Cf. *Rom.* 16, 16; *I Cor.* 16, 20; *II Cor.* 13, 12; *I Tes.* 5, 26; *I Ptr.* 5, 14.

[3] Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, p. 229 (folosim traducerea din Dix, *Shape*, p. 107). Janeras, *Introductio* II, p. 42 şi, mai ales, J.A.T. Robinson, „Traces of a Liturgical Sequence in 1 Cor 16: 20-24", *JTS* n.s. 4, 1953, pp. 38-41.

[4] Dix, *Shape*, pp. 105 ff, 434 ff.

[5] Cf. Jungmann, *Missarum Sollemnia* II, p. 322, şi analiza lui van de Paverd în problema sărutării păcii înainte de împărtăşire în Răsărit (*Messliturgie*, p. 224 ff).

[6] *De Oratione* 18, *CSEL* 20, 191.

şi vă bucuraţi"[7]. Traducerea grecească, editată, probabil, tot de către Tertulian, spune: „Şi ceilalţi presbiteri ne-au spus: *Să ne ridicăm şi să ne rugăm*. Şi după ce ne-am dat pacea, presbiterii ne-au permis să plecăm, zicând: *Mergeţi şi bucuraţi-vă*"[8]. Origen menţionează aceeaşi practică şi afirmă că provine de la apostoli:

> „*Salutaţi-vă unul pe altul cu sărutare sfântă*". Din acest pasaj şi din altele similare, obiceiul s-a transmis bisericii ca după rugăciuni fraţii să se salute unul pe altul cu sărutare.[9]

Aceasta este rânduiala pe care o întâlnim la Sfântul Iustin (cu adăugarea spălării mâinilor) şi în Liturghia clementină: rugăciuni, sărutarea păcii, transferul darurilor, Anaforaua[10]. Însă în Cartea II a *Constituţiilor Apostolice* şi în alte câteva vechi izvoare, şi în absolut toate Liturghiile orientale păstrate, sărutarea păcii urmează după transferul darurilor şi ritualul apropierii de jertfelnic[11].

Am explicat deja în capitolul I care este motivul acestei discrepanţe. Am argumentat că vechile documente arată că sărutarea păcii şi transferul darurilor sunt elementele originale ale riturilor preanaforale. Adaosuri ulterioare (spălarea mâinilor, rugăciunea de apropiere de jertfelnic, Crezul etc.) au fost inserate înainte, după, sau între aceste două elemente ale stratului primar.

Sărutarea păcii a fost lăsată în imediata proximitate a Anaforalei datorită faptului că aproape toţi tâlcuitorii au interpretat-o ca pe o pregătire pentru aducerea jertfei, conform textului din *Evanghelia după Matei* 5, 23-24: „dacă îţi vei aduce darul tău la altar şi acolo îţi vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului, şi mergi întâi şi împacă-te cu fratele tău şi

[7] Ed. J.A. ROBINSON, *Texts and Studies* I, 2 (Cambridge, 1891) cap. 12, p. 80: „Et ceteri seniores dixerunt nobis: *Stemus*. et stetimus et pacem fecimus. et dixerunt nobis seniores: *Ite et ludite*".

[8] *Ibid.*, p. 81. *Pătimirea* relatează şi cum mucenicii s-au sărutat înainte de a se da să fie bătuţi: „s-au sărutat mai înainte unul pe altul, pentru a-şi primi mucenicia cu pace" (*ibid.*, cap. 21, p. 92).

[9] *Comment. in ep. ad Rom.* 10, 33, *PG* 14, 1282-1283. Cf. şi IPOLIT, *Tradiţia Apostolică* 18 (ed. BOTTE, p. 40, cit. *infra*, secţiunea A.II.4) şi 21: „Şi pe când se rugau, vorbea despre aducerea păcii" (*ibid.*, p. 54).

[10] JUSTIN, *Apologia* 1, 65, *PG* 6, 428; I, 67, *PG* 6, 429; *ConstAp* VIII, 11, 9, FUNK, I, p. 494.

[11] Cf. tabelul de la sfârşitul cap. I (partea 1).

apoi, venind, adu darul tău"[12]. Această interpretare patristică a sărutării păcii este în perfectă conformitate cu tradiţia creştină primară, după cum se poate vedea din următorul pasaj din *Didahie*:

> Tot cel ce are vreo pricină cu aproapele său nu va veni împreună cu tine [să frângă pâinea şi să aducă mulţumirea] până ce nu se vor împăca, pentru ca să nu se spurce jertfa ta.[13]

I. Locul sărutării păcii în tradiţia bizantină

În tradiţia manuscrisă bizantină şi în toate izvoarele constantinopolitane care preced cele mai vechi evhologhioane păstrate, sărutarea păcii se găseşte acolo unde este şi acum, chiar înainte de Anafora, şi nu există niciun motiv care să ne facă se presupunem că ar fi fost vreodată altundeva[14]. Este adevărat, Sfântul Ioan Hrisostom, în omiliile sale constantinopolitane, nu menţionează transferul darurilor şi, prin urmare, nu putem şti, pe baza textelor sale, dacă acest transfer avea loc înainte sau după sărutarea păcii[15].

În opinia lui Dix, care are tendinţa de a urmări absolut orice element până la Sfântul Chiril al Ierusalimului, lucrarea *Despre pocăinţă* a Sfântului Ioan Hrisostom demonstrează că sărutarea păcii era încă la locul său original, înaintea „ofertoriului" (am combătut deja adecvat această idee) în timpul preoţiei sale la Antiohia[16]. Dix susţine că sărutarea păcii înainte de Anafora apare pentru prima dată la Ierusalim (cf. Sfântul Chiril) şi a fost adoptat ulterior în Liturghia antiohiană (cf. Teodor al Mopsuestiei) şi la Constantinopol cândva în secolele V-VI. Dar, cel puţin în ceea priveşte Constantinopolul, nu există absolut nicio mărturie în acest sens.

---

[12] Cf. Baumstark, *Comparative Liturgy*, Westminster Maryland, 1958, p. 135, şi referinţele date la cap. I, nota 115.

[13] *Doctrina duodecim apostolorum, Barnabae epistula*, ed. Th. Klauser (= *Florilegium Patristicum*, fasc. 1) Bonn, 1940, p. 28 (cf. Dix, *Shape*, pp. 91, 105-106). A se vedea şi *Didascalia* şi *ConstAp* II, 53-54 (ed. Funk I, pp. 150-155; Connolly, pp. 115-117).

[14] Cel mai vechi izvor este reprezentat de omiliile Sfântului Ioan Hrisostom. Cf. *In ep ad Col. hom* 3, 4, *PG* 62, 323, şi van de Paverd, *Messliturgie*, pp. 465 ff.

[15] Cf. van de Paverd, *Messliturgie*, pp. 466, 468 ff.

[16] Dix, *Shape*, p. 109. Se referă la *De Compunctione ad Demetrium* 1, 3, *PG* 47, 397-398. Pentru acest text, cf. van de Paverd, *Messliturgie*, pp. 221 ff.

II. Evoluția formulelor și a rubricilor sărutării păcii în evhologhioanele bizantine

Două dintre cele mai vechi mărturii constantinopolitane complete pentru ritualul sărutării păcii și al Crezului în cadrul Liturghiei Marii Biserici, din secolul al X-lea, BAS din *Codex Pyromalus* și versiunea Johannisberg, dă următorul text:

Episcopul: Pace tuturor.
Diaconul: Să ne iubim unii pe alții.
Și toți își dau sărutarea.
Diaconul: Ușile, ușile.
Și ușile sunt închise.
Diaconul: Să luăm aminte și să cântăm (ψάλλωμεν) simbolul [credinței].
După ce arhidiaconul l-a început, toți cântă simbolul [credinței]. După simbol, acoperământul este ridicat (αἴρεται) de trei ori și este luat (ἀφαιρεῖται) de trei ori de deasupra sfintelor daruri.
Iar diaconul spune: Să stăm bine...[17]

Versiunea georgiană a CHR din secolul al XI-lea dă un ritual similar:

Preotul: Pace tuturor.
Poporul: Și duhului tău.
Diaconul: Să ne iubim unul pe altul.
Și își dau sărutarea. După sărutare, diaconul zice cu glas [mare]: Ușile, ușile, cercetați-le.
Poporul [zice] „Cred".
După „Cred..." *diaconul ridică aerul și zice cu [mare] glas:* Să stăm bine...[18]

Deoarece ambele izvoare conțin diaconale și rubrici, putem presupune că ele prezintă ritualul timpuriu complet; trebuie să se țină seama de acest fapt atunci când sunt evaluate alte evhologhioane mai lacunare, cu puține – sau fără – rubrici și diaconale și cu numeroase abrevieri[19].

[17] GOAR, p. 155. Versiunea Johannisberg dă exact același ritual (COCHLAEUS, *Speculum*, p. 125).

[18] JACOB, *Version géorgienne*, p. 104.

[19] Spre exemplu, în CHR din codicele din secolul al X-lea *Sevastianov 474* (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, pp. 250-251) și în codicele din secolul al XI-lea *Sinai Gr. 958* (f. 18ᵛ) textul trece direct de la ecfonisul Rugăciunii punerii înainte la Anafora.

Un secol mai târziu, versiunea lui Leon Thuscus dă deja semne de dezvoltare. Preoţilor coliturghisitori li se cere să sărute sfânta masă înainte de a-şi da sărutarea păcii, diaconii au o rubrică prin care li se indică să-şi dea sărutarea păcii împreună cu cei din aceeaşi treaptă clericală, introducerea Crezului este modificată, iar Trisaghionul este rostit de proestos atunci când ridică aerul:

Sacerdos: Pax omnibus.
Clerus et populus: Et cum spiritu tuo.
Diaconus: Diligamus ad inuicem.
Et sacerdos deosculatur sanctum altare et reliqui similiter accedentes deosculantur sanctam mensam et sacerdotem et diaconi osculantur se inuicem.
Et post datum pacis osculum innuit archydiaconus extra stanti diacono ut introitus cancellorum ianuas claudat, et dicit: Attenti simus.
Et clerus et populus dicunt: Credo in unum deum, patrem omnipotentem.
Quo completo, dicit diaconus: Stemus honeste...
Clerus et populus: Misericordiam...
Quo dicto, socerdos qui solus assistit diuine mense et qui secus illam diaconi contingentes uenerabile peplum subleuant sedatissima uoce dicentes: Sanctus deus, sanctus fortis, sanctus et immortalis, miserere nobis.
Et omnino tollunt.[20]

Preotul: Pace tuturor.
Clerul şi poporul: Şi duhului tău.
Diaconul: Să ne iubim unul pe altul.
Şi preotul sărută sfânta masă, iar ceilalţi, la fel, apropiindu-se, sărută sfânta masă, şi preotul şi diaconii se sărută unul pe altul.
Şi după ce îşi dau sărutarea păcii, arhidiaconul îi face semn diaconului care stă la intrarea cancelilor să închidă uşile, şi zice: Să luăm aminte!
Şi clerul şi poporul spun: Cred întru Unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul...
Când acesta ia sfârşit, spune diaconul: Să stăm bine...
Clerul şi poporul: Mila...
Zicându-se aceasta, preotul, care slujeşte singur Sfânta Liturghie, şi împreună cu el diaconii, prinzând cu evlavie acoperământul, îl ridică zicând cu glas foarte încet: Sfânt [este] Dumnezeu, Sfânt Tare, Sfânt Fără de moarte; miluieşte-ne pe noi.
Şi toţi ridică [aerul].

Odată cu trecerea a încă unui secol, adaptarea otrantană a versiunii lui Thuscus are şi alte elemente ale rânduielii actuale, dar grevate de particularităţi locale:

Sacerdos: Pax omnibus.
Clerus et populus : Et cum spiritu tuo.
Diaconus: Diligamus ad inuicem.

Preotul: Pace tuturor.
Clerul şi poporul: Şi duhului tău.
Diaconul: Să ne iubim unul pe altul.

[20] Jacob, *Toscan*, pp. 152-153.

Clerus et populus : Adoro et confiteor patrem et filium et spiritum sanctum, trinitatem consubstantialem et indiuisam regnantem in secula seculorum.

Et inter hec sacerdos deosculatur sanctum altare, et circumastantes, scilicet diaconus et ceteri, similiter osculantur sanctum altare et sacerdotem et sic ad inuicem.

Tunc diaconus dicit: Ianuas, ianuas. In sapientia attenti simus.

Clerus et populus sanctum symbolum, id est „Credo in unum deum".

Et post hoc sacerdos cum diacono et aliis comministris subleuant uenerabile peplum, dicente diacono: Stemus honeste ...[21]

Clerul şi poporul: Mă închin şi mărturisesc pe Tatăl şi pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită, împărăţind în vecii vecilor.

Şi în acest timp preotul sărută sfânta masă, iar cei care stau împrejur, anume diaconul şi ceilalţi, la fel sărută sfânta masă şi pe pe preot şi, la fel, unul pe altul.

Atunci diaconul zice: Uşile, uşile. Cu înţelepciune, să luăm aminte!

Clerul şi poporul [spun] sfântul simbol, adică „Cred întru Unul Dumnezeu".

Şi după aceasta, preotul împreună cu diaconul şi ceilalţi împreună liturghisitori ridică cu evlavie acoperământul, zicând diaconul: Să stăm bine...

Să analizăm detaliat elementele acestui ritual.

1. SALUTUL ŞI INVITAŢIA DE DINAINTEA SĂRUTĂRII PĂCII

În *Omilia 3 la Epistola către Coloseni*, rostită la Constantinopol, Sfântul Ioan Gură de Aur menţionează explicit salutul adresat de episcop înaintea invitaţiei de a-şi da sărutarea păcii: „El spune... atunci când dă porunca sărutării: *Pace tuturor*"[22]. Un salut similar este întâlnit în *Constituţiile Apostolice* şi în *Omiliile catehetice* ale lui Teodor al Mopsuestiei, însă nu şi în omiliile antiohiene ale Sfântului Ioan Gură de Aur[23].

Totuşi, este surprinzător că Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că episcopul dă şi porunca privind sărutarea păcii[24]. Este un fapt contrar practicii liturgice universale, care pune toate exclamaţiile de acest tip pe seama diaconului; suntem de acord cu van de Paverd, atunci

[21] JACOB, *Otrante*, pp. 98-99.

[22] 4, *PG* 62, 323. Cf. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, p. 465.

[23] VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, pp. 221, 465, şi cf. tabelul de la sfârşitul cap. 1.

[24] Cf. nota 22. Este rostit de preot în codicele *Karlsruhe EM 6* (ed. ENGDAHL, p. 23) şi în redacţia otrantană a versiunii lui Thuscus citată mai sus în acelaşi ms.

când afirmă că textul trebuie înţeles în sensul că salutul adresat de episcop este un semnal pentru diacon, care rosteşte invitaţia[25].

Sfântul Ioan Gură de Aur nu dă formula acestei invitaţii. *Constituţiile Apostolice* şi omiliile antiohiene ale Sfântului Ioan Hrisostom dau textul paulin din *I Cor.* 16, 20 sau *II Cor.* 13, 12: „Salutaţi-vă unul pe altul cu sărutare sfântă"[26]. Aceasta este şi formula tradiţională armeană şi, prin urmare, se găseşte în CHR armeană[27]. Însă nu avem nicio mărturie care să arate că ar fi fost vreodată folosită în CHR sau BAS bizantine.

În toate mss. liturgice bizantine timpurii şi în majoritatea celor târzii invitaţia este simplă: „Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους (*Să ne iubim unii pe alţii*)"[28]. Fraza adiţională din textul receptus – „ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν (*ca într-un gând să mărturisim*)" – este, aparent, o extindere ulterioară a invitaţiei pentru a o face să pară ca introducând Crezul şi, probabil, a fost introdusă după ce obiceiul sărutării păcii între membri comunităţii a ieşit din uz. Totuşi, este dificil de identificat momentul în care acest adaos s-a generalizat, deoarece codicele adesea abreviază formulele şi omit exclamaţiile diaconale.

Spre exemplu, unele codice dau doar „τὰς θύρας, τὰς θύρας (*uşile, uşile*)" înainte de Crez[29], omiţând, astfel, obişnuitul „πρόσχω-

[25] Van de Paverd, *Messliturgie*, p. 465.

[26] *ConstAp* VIII, 11, 7-9, Funk I, p. 494, şi van de Paverd, *Messliturgie*, p. 235. IAK combină formula bizantină cu textul paulin: „Să ne iubim unii pe alţii cu sărutare sfântă" (Mercier, p. 185, 12).

[27] *LEW*, p. 434, 6, şi Auchier, *Versione armena*, p. 387.

[28] Cf., spre ex., codicele *Barberini Gr. 336* (*LEW*, p. 320, 27); *Leningrad 226*, *Sevastianov 474* (doar incipitul), *Vatican Gr. 1170* (Krasnoselţev, *Svedeniia*, pp. 147, 250, 289); *Grottaferrata Gb IV* (f. 21ᵛ), *Gb XX* (BAS, f. 39ᵛ), *Gb XII* (BAS, f. 59ʳ), *Gb III* (*Codex Falascae*, Goar, p. 88); *Stavrou 109*; Bacha, *Versions arabes*, p. 459; *Paris Gr. 328* (p. 41) şi 391 (f. 17ᵛ); *Paris Coislin Gr. 214* (f. 10ʳ); *Sinai Gr. 959* (f. 25ʳ), *1036* (f. 34ʳ), *1037* (f. 34ᵛ), *2046* (f. 16ᵛ); versiunea lui Leon Thuscus citată mai sus, în cadrul acestui capitol, secţiunea A.II; *Karlsruhe EM 6* (Engdahl, pp. 22, 62); *Oxford Bodleian Add. E. 12* (sul), *Auct. E.5.13* (f. 15ᵛ), *Cromwell 11* (p. 35); *Vatican Gr. 782* (diataxă, f. 217ᵛ); *British Museum Harl. 5561* (f. 13ᵛ) şi *Add. 18070* (sul); şi BAS din sulurile *Geneva 27* şi *27A*. Dintre izvoarele slavone, cf. *Slujebnikul lui Antonie Romanul*, codicele *Moscova Sinod 342-605*, Nevostruev-Gorski, *Opisanie* III, 1, p. 3; *Slujebnikul lui Vladimir*, Kovaliv, *Molitovnik*, f. 21ᵛ; *Sinai Slav. 40*, *Vatican Slav. 9* şi *10* (Krasnoselţev, *Svedeniia*, pp. 154, 160); şi mss. BAS din Orlov, *Liturgiia*, p. 159. A se vedea şi *Protheoria* (*PG* 140, 444).

[29] Cf. *Leningrad 226*, BAS din *Sevastianov 474*, *Vatican Gr. 1170* (Krasnoselţev, *Svedeniia*, pp. 147, 250, 289); *Sinai Gr. 958* şi *959*; *Stavrou 109*; *Paris Gr. 391* şi *328*; *Geneva 27* (BAS).

μεν (*să luăm aminte*)". Dar, pentru că avem mărturii pentru existența exclamației „să luăm aminte" în cele mai vechi izvoare (cf. secțiunea B a acestui capitol), considerăm că este vorba de o abreviere care dă doar începutul exclamației diaconale. Se poate spune același lucru și în privința formulei „ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους (*să ne iubim unii pe alții*)"? Cele mai vechi izvoare o arată a fi o formulă primară. Însă în mss. din secolul al XII-lea, sau chiar mai târzii, cum ar fi *Paris Gr. 328* (p. 41), nu este limpede dacă această formulă trebuie înțeleasă ca fiind completă, sau doar ca o abreviere a unui text receptus mai lung. Căci, până la această dată, avem mărturii din alte codice că era folosită o formulă mai lungă.

Oricum, prima mărturie care conține formula extinsă este un codice de tip constantinopolitan, din secolul al XII-lea, *Paris Gr. 347*. Înainte de Crez spune (p. 85):

> Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ.
> *Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând.*

Alte două mss. de tip constantinopolitan, *Burdet-Coutts III, 42* (sec. XIII?) și *University of Michigan 49* (= fostul ms. *Burdett-Coutts I, 10*, sec. XIII) conțin formula extinsă[30]. Sunt singurele izvoare anterioare secolului al XIV-lea care conțin acest adaos. Însă în mss. din secolele XIV-XV a devenit din ce în ce mai obișnuit, îndeosebi în evhologhioanele monahale[31], deși nu apare încă în nicio diataxă monahală, nici măcar în cea a lui Filotei. Și totuși, multe izvoare ale acestei perioade dau doar vechea formulă scurtă. Absența desăvârșită a formulei extinse în mss. italiene anterioare secolului al XVI-lea pare să indice o origine constantinopolitană sau monastică pentru acest adaos.

Trebuie reținut că niciunul dintre izvoarele anterioare ediției princeps, care conțin varianta lungă, cu adaosul „ca într-un gând să mărturisim", nu au și mărturisirea treimică, deși în rânduiala actuală singurul rol al acestui adaos pare să fie introducerea mărturisirii.

---

[30] SWAINSON, *Greek Liturgies*, pp. 127, 158 (BAS).

[31] Cf. codicele din secolul al XIV-lea *Taphou 520, 517, 334*; *Moscova Sinod 261-279* (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 299, referire la 279); *Vatican Slav. 14* (*ibid.*, p. 165); și din sec. XV-XVI: *München 540* (1416 d.Hr., f. 15ᵛ); *Iviron 373 (780)*; *Geneva 24* și *25* (BAS); *Sinai Gr. 1919, 1046, 1047, 1049, 2017, 2037, 2045*; *Sava 382* și *48*; *Sinai Slav. 14* și *15*; și mss. grecești și slavone ale BAS din ORLOV, *Liturgiia*, pp. 158-159.

Nu este un fapt surprinzător în sine, deoarece mss. adesea omit răspunsurile poporului (cf. *infra*, 2, d). Ceea ce este cu adevărat uimitor este faptul că *toate* izvoarele greceşti anterioare ediţiei princeps, care conţin mărturisirea treimică, omit adaosul „ca într-un gând...". Această consistenţă în indicarea uneia sau a celeilalte formule, însă niciodată a ambelor formule aparent aflate în strânsă legătură, poate fi foarte plauzibil explicată (cf. *infra*, 2, a-d); de asemenea, se pare că legătura dintre aceste două elemente poate fi pusă la îndoială şi că invitaţia „ca într-un gând să mărturisim" se referea original la Crez, mărturisirea treimică actuală fiind un adaos ulterior.

2. *Mărturisirea treimică*

Adaosul „ca într-un gând să mărturisim" este întâlnit pentru prima dată în mss. de tip constantinopolitan, iar mărturisirea treimică apare pentru prima dată în evhologhioane greceşti, din secolul al XII-lea, de provenienţă orientală, monastică şi otrantană, precum şi în izvoarele slavone. Anterior, versiunea latină a CHR a lui Ambrosie Pelargus din mss. astăzi pierdut *Codex Sancti Simeonis*, un ms. palestinian de la începutul secolului al XI-lea (*ante* 1030), dă următorul text:

Deaconus: Diligamus mutuo. *Diaconul:* Să ne iubim unii pe alţii.
Populus: Dominum deum nostrum.[32] *Poporul:* Pe Domnul Dumnezeul nostru.

Nu cunoaştem vreun alt izvor care să dea acest răspuns.

a) Manuscrisele greceşti

Cel mai vechi izvor care conţine mărturisirea treimică „Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită" este BAS din secolele XII-XIII din sulul *Sinai Gr. 1020*. Ms. spune:

Ὁ διάκονος· Ἀγαπήσωμε ἀλλήλους. Πατέρα...[33]
Diaconul: Să ne iubim unii pe alţii. Pe Tatăl...

Să reţinem că diaconul introduce acest răspuns prin „Să ne iubim unii pe alţii", invitaţia originală, fără vreun alt adaos. Acelaşi lucru este valabil şi în privinţa codicelui *British Museum Harl. 5561* (f. 13ᵛ),

[32] Pelargus, *Liturgia*, f. C3ᵛ.
[33] Dmitrievski II, p. 142.

din secolul al XIII-lea, şi a diataxei (din secolul al XV-lea) din codicele *Sava 305* şi *Leningrad 423*[34]. Probabil ar trebui să considerăm că este vorba doar de incipit, restul adaosului, „ca într-un gând să mărturisim" fiind subînţeles. Căci răspunsul „Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh", la cazul acuzativ, trebuie să fie complementul direct al verbului „să mărturisim" – în afara cazului în care nu dorim să-l interpretăm ca fiind complementul verbului „să ne iubim": „Să ne iubim unii pe alţii [şi] pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh...".

b) Manuscrisele slavone

Şi în tradiţia slavonă exclamaţia treimică începe să apară în mss. din secolul al XII-lea[35]. Însă presupusa ei introducere, „ca într-un gând să mărturisim", este întâlnită în izvoare abia din secolele XIV-XV[36]. Prin urmare, cele două elemente par a fi independente. Aceasta ar putea însemna că slavii, pur şi simplu, nu au realizat că exclamaţia „Să ne iubim unii pe alţii", din cărţile greceşti pe care le-au copiat, devenise, la acea vreme, doar un incipit.

c) O particularitate otrantană

Probabil acelaşi lucru al trebui spus şi în privinţa practicii otrantane. Câteva mss. otrantane din secolele XII-XIII dau textul exclamaţiei treimice într-o formă specifică acelei tradiţii locale. Iată textul din secolul al XIII-lea din codicele *Karlsruhe EM 6*:

Ὁ ἱερεύς· Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους.
Ὁ κλῆρος καὶ ὁ λαός· Προσκυνῶ καὶ ὁμολογῶ πατέρα, υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον τὴν βασιλεύουσαν εἰς τῶν αἰῶνος.[37]

Preotul: Să ne iubim unii pe alţii.
Clerul şi poporul: Mă închin şi mărturisesc pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită Care împărăţeşte în veci.

[34] KRASNOSELŢEV, *Materiali*, p. 90.

[35] Cf. *Slujebnikul lui Antonie Romanul* şi al lui *Varlaam Ciutînski*, din secolul al XII-lea, (codicele *Moscova Sinod 342-605* şi *343-604*. NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1 pp. 3, 6); *Vatican Slav. 9* (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 154); şi *Slujebnikul lui Vladimir*, ulterior (KOVALIV, *Molitovnik*, f. 2lv); *Vatican Slav. 14* şi *10* (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, pp. 160, 165); *Sinai Slav. 14, 15, 40*; şi câteva mss. ale versiunii slavone a BAS din ORLOV, *Liturgiia*, p. 159.

[36] Cf. ORLOV, *loc. cit.*

[37] ENGDAHL, p. 22. BAS (p. 62) este identică cu excepţia faptului că porunca „Să ne iubim unii pe alţii" este atribuită diaconului, aşa cum şi este corect.

Adaptarea otrantană din secolul al XIII-lea a versiunii latine a CHR a lui Leon Thuscus, citată deja la începutul acestui capitol din codicele *Karlsruhe EM 6*, dă acelaşi text, inclusiv rubrica prin care se pune exclamaţia diaconală pe seama preotului[38]. Un fragment dintr-un alt evhologhion otrantan din secolele XII-XIII, care acum se găseşte la fila 19 a codicelui palimpsest *Vallicelliana C 97² Gr. 47*, descris de A. Jacob, are incipitul „Προσκυνοῦμεν πατέρα (*Ne închinăm Tatălui*)"[39]. Acesta se găseşte şi într-un ms. târziu, codicele *Sinai Gr. 1919* (1564 d.Hr.), f. 37ᵛ. Versiunea latină a lui Nicolae din Otranto a BAS (*c.* 1178-1198) omite integral incipitul otrantan, însă dă finalul „qui regnat in secula seculorum, amen (*Care împărăţeşte în vecii vecilor, amin*)"[40].

Aşa cum am arătat, pare imposibil să justificăm acuzativul exclamaţiei „Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh...", în afara cazului în care nu presupunem că a fost introdusă ulterior, ca obiect al adaosului „ca într-un gând să mărturisim" care, la origine, se referea la mărturisirea de credinţă din Simbolul credinţei. Dar, în acest caz, cum explicăm cele întâlnite în aceste mss. otrantane? Se poate doar specula că, posibil, copiştii otrantani, asemenea celor slavi, nu au realizat că în secolele XII-XIII porunca „Să ne iubim unii pe alţii" era pe cale să devină un incipit, cu adaosul „ca într-un gând să mărturisim" subînţeles, chiar dacă invitaţia îşi păstrase forma originală în mss. Astfel, atunci când au fost confruntaţi cu mss. incluzând exclamaţia treimică, otrantanii au observat necesitatea unei introduceri şi au adăugat verbele lor. Totuşi, aceasta nu explică finalul specific otrantant („qui regnat in secula seculorum, amen").

Un codice italian târziu, *Grottaferrata Gb XIX*, din anul 1591 d.Hr. (f. 10ᵛ), combină ambele tradiţii, dând textul receptus al invitaţiei diaconale urmat de varianta otrantană specifică a exclamaţiei treimice, aşa cum apare în codicele *Karlsruhe EM 6*.

d) Originile mărturisirii treimice:

Manuscrisele anterioare secolului al XVI-lea, menţionate mai sus, sunt singurele izvoare anterioare ediţiei princeps care includ măr-

[38] Jacob, *Otrante*, p. 98. Cf. *supra*, secţiunea A.II.

[39] A. Jacob, „Fragments peu connus d'euchologes otrantais", *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 42, 1972, p. 104.

[40] Jacob, *Otrante*, p. 71. Similar, *Ottob. Gr. 344*, 1177 d.Hr. (p. 58).

turisirea treimică. Totuşi, aceasta nu demonstrează nimic, deoarece mss. liturgice sunt notorii în ceea ce priveşte omisiunile răspunsurilor poporului, iar mărturiile din izvoarele slavone, începând cu secolul al XII-lea, dovedesc că mărturisirea treimică era binecunoscută[41].

De fapt, mss. slavone ar putea oferi cheia identificării originii mărturisirii treimice. Cel mai vechi izvor grecesc, *Sinai Gr. 1020* citat mai sus, nu spune cine recită această mărturisire. Însă în cel mai vechi ms. slavon păstrat al CHR, *Slujebnikul lui Antonie Romanul* († 1147), după „Să ne iubim unii pe alţii", preoţii coliturghisitori spun „Tată, Fiu şi Duh Sfânt, Treime de o fiinţă şi nedespărţită" [*sic*][42]. *Slujebnikul lui Varlaam Ciutînski* († 1192) dă aceeaşi exclamaţie completă, dar fără a specifica cine o rosteşte[43]; însă codicele sârbesc *Vatican Slav. 9*, din secolul al XII-lea, o pune pe seama preoţilor[44]. Practica rostirii mărturisirii treimice de către clerici se găseşte şi în alte mss. slavone din secolele XIII-XIV[45], deşi unele *Slujebnice* din aceeaşi perioadă o pun pe seama poporului[46]. O altă particularitate frecvent întâlnită în izvoarele slave începând cu BAS din codicele *Moscova Sinod 343 (604)*, din secolul al XII-lea, este forma scurtă a mărturisirii treimice: „Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh"[47]. Această formă este întâlnită indiferent dacă urma să fie rostită de clerici sau de popor. La origine s-ar fi putut să fi fost un incipit, o abreviere care să indice cântarea formei sale întregi, însă o rubrică din secolele XV-XVI, din *Vatican Slav. 10*, arată că unii o considerau a fi un răspuns complet:

[41] Cf. nota 35 *supra*.

[42] Codicele *Moscova Sinod 342 (605)* în NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1 p. 3.

[43] Codicele *Moscova Sinod 343 (604)*, *ibid.*, p. 6.

[44] KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 154.

[45] Cf. BAS din secolul al XIII-lea din codicele *Sofia 525* (ORLOV, *Liturgiia*, p. 59, C^3 în ap. critic); sec. XIV: *Slujebnikul lui Vladimir* (KOVALIV, *Molitovnik*, f. 21^v); *Sofia 522* şi *523* (PETROVSKI, *Rédaction slave*, p. 884); sec. XIV-XV: *Vatican Slav. 14*, care include o notă marginală care atribuie răspunsul diaconului (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 165); şi *Sinai Slav. 40*.

[46] Spre ex., *Sinai Slav 14, 15*; *Vatican Slav. 10* (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 160). A se vedea şi ORLOV, *Liturgiia*, p. 159.

[47] ORLOV, *Liturgiia*, p. 159 în ap. critic. Cf. şi *Sofia 525* (sec. XIII), *loc. cit.*, C^3; *Vatican Slav. 10* şi *14* (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, pp. 160, 165); şi *Sinai Slav. 40, 14, 15*. În opinia lui ORLOV (*loc. cit.* şi p. X) este vorba de un loc obişnuit în mss. slavone. Este întâlnit şi într-un izvor grecesc, probabil, având rolul de incipit: diataxa din secolul al XV-lea din *Leningrad Gr. 423* şi *Sava 305* (KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 90).

Atunci când preotul zice: *Să ne iubim unii pe alţii,* poporul [răspunde]: *Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh.* Unii adaugă: *Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită.*[48]

Şi atunci, pare posibil ca, la origine, mărturisirea treimică să fi fost un adaos devoţional variabil, poate de provenienţă monastică, recitat doar de către clerici. Ulterior a fost preluat de către popor.

3. *Psalmul 17, 2-3a*

Pe marginea din dreapta a ms. *Paris Gr. 347* (p. 85) din secolul al XII-lea, a fost adăugat: υ υερες προσκη αγαπ. Pare a fi vorba de o indicaţie timpurie a practicii care apare pentru prima dată în Diataxa lui Filotei:

Καὶ ὁ ἱερεὺς... προσκυνεῖ Γ' εὐχόμενος καὶ λέγων καθ'ἑαυτόν· Ἀγαπήσω σε, Κύριε ἡ ἰσχύς μου· Κύριος στερέωμά μου καὶ καταφυγή μου καὶ ῥύστης μου [*Ps.* 17, 2-3a].[49]	*Şi preotul... se închină de trei ori rugându-se şi zicând întru sine:* Iubi-Te-voi, Doamne, vârtutea mea; Domnul este întărirea mea şi scăparea mea şi izbăvitorul meu.

Urmează o rubrică privind sărutarea darurilor.

Deşi ediţia princeps slavonă şi textul receptus grecesc dau în întregime versetele 2-3a (*LXX*): „Iubi-Te-voi, Doamne, vârtutea mea; Domnul este întărirea mea şi scăparea mea şi izbăvitorul meu", ediţia princeps grecească din anul 1526 şi textul receptus slavon omit „şi izbăvitorul meu". Însă în izvoare – atât greceşti cât şi slavone – se întâlneşte o mare diversitate; unele continuă versetul 3, adăugând: „Dumnezeul meu, ajutorul meu"[50].

Prin studiul diataxelor, putem remarca faptul că această dezvoltare a câştigat teren şi a devenit stabilă în secolele XIV-XV. Ritualul timpuriu, simplu, conţinând doar porunca „Să ne iubim unii pe alţii", şi rubrica indicând sărutarea păcii sunt întâlnite în diataxele din *Ethnike bibl. 662* (sec. XII-XIII)[51], *Moscova Sinod 381* (sec. XIII-

[48] Krasnoseltev, *Svedeniia*, p. 160.

[49] Trempelas, p. 10.

[50] A se vedea, spre ex., diversele mss. din Trempelas, pp. 89-90; Orlov, *Liturgiia*, p. 161; Petrovski, *Rédaction slave*, p. 907.

[51] Trempelas, p. 10.

XIV), *Vatican Gr. 573* (sec. XV)[52] şi, fără rubrica indicând sărutarea păcii, în *Paris Gr. 2509* (sec. XV)[53]. Însă diataxa patriarhală (secolele XII-XIII) din *British Museum Add. 34060* adaugă o rubrică în care arată că patriarhul şi coliturghisitorii săi trebuie să se închine de două ori şi să sărute sfânta masă[54]. Arhieraticonul lui Gemistos (*c.* 1380) adaugă doar faptul că patriarhul trebuie să rostească *Psalmul* 17, 2 atunci când sărută sfânta masă[55]. Însă diataxa lui Filotei, într-o oarecare măsură anterioară (înainte de 1347 d.Hr.), cuprinde deja ritualul complet, cu *Ps. 17*, 2-3a (până la „...scăparea") şi rubrica privind sărutarea discului, potirului şi sfintei mese[56].

Acest obicei al sărutării sfintelor vase înainte de sărutarea păcii reprezenta o practică medievală întâlnită în mai multe tradiţii apusene[57]. În tradiţia bizantină pare să fie o inovaţie introdusă de către Filotei. Mss. greceşti ale diataxei lui Filotei conţin această practică[58]; o întâlnim şi în cea mai timpurie versiune slavonă a patriarhului bulgar Eftimie de Târnovo (1375-1393)[59]. Însă cealaltă versiune slavonă a diataxei lui Filotei, atribuită lui Ciprian Ţamblak, mitropolitul Kievului († 1406), adaugă o observaţie, în care se afirmă că alţii consideră că este suficient să fie sărutată sfânta masă, în conformitate cu uzanţele Marii Biserici[60]. Astfel, aparent, practica sărutării darurilor s-a

[52] KRASNOSELŢEV, *Materialî*, pp. 26, 109.

[53] GOAR, p. 81.

[54] ARABATZOGLOU, *Bibliotheke*, p. 238.

[55] DMITRIEVSKI II, p. 311.

[56] TREMPELAS, pp. 10-11. Unele evhologhioane cuprind o rubrică în care este cerută sărutarea darurilor fără nicio formulă: spre ex., *Sinai Gr. 1046, 1049*.

[57] JUNGMANN, *Miss. Sollemnia* II, p. 327.

[58] TREMPELAS, pp. 10-11.

[59] Cf. ediţia lui KAŁUŻNIACKI, *Werke des Euthymius*, p. 298.

[60] Cf. codicele *Vatican Slav. 14* (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 186 şi cf. pp. 171-172) şi *Slujbnikul Mitropolitului Ciprian* (*Moscova Sinod 344-601*, sec. XIV, KRASNOSELŢEV, *Materialî*, pp. 63-65 şi cf. pp. 35-36 şi NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1, p. 15). Ciprian, un bulgar din Tîrnovo, a fost hirotonit episcop al Kievului şi al întregii Rusii de către Filotei, la Constantinopol în anul 1371, deşi a fost dificil de pus în practică autoritatea sa în ţinuturile moscovite datorită succesorilor rivali ruşi. Cf. A. AMMANN, *Storia della Chiesa russa*, Torino, 1948, pp. 85 ff. Una dintre rudeniile lui Ciprian, Grigorie Ţamblak, este mitropolitul Kievului pe care l-am văzut la Sinodul de la Constanz din anul 1418, menţionat în *Cronica* lui Ulrich von Richental, citată în capitolul V (cf. partea 1, cap. V, nota 105 şi *ibid.*, cap. II, secţiunea C.V).

generalizat doar după ce rubricile lui Filotei s-au impus în întreaga Biserică Bizantină.

Probabil, Filotei a introdus această practică ca substitut al sărutării păcii la o Liturghie preoţească fără coliturghistori. Deja în perioada sa, sărutarea păcii nu se mai dădea între mireni şi, pentru că obiceiul bizantin presupunea sărutarea păcii între membri de acelaşi rang, un preot care liturghisea singur nu avea cu cine să-şi dea sărutarea păcii şi, prin urmare, acest ritual era omis. O rubrică întâlnită în diataxa din codicele *Paris Gr. 2509* demonstrează această dezvoltare:

> La „Să ne iubim unul pe altul...", el [= diaconul] nu spune imediat „Uşile, uşile", ci, mai întâi, se închină de trei ori şi, după ce şi-a sărutat orarul, abia apoi spune aceasta.[61]

Sărutarea păcii a ieşit atât de mult din uz încât chiar şi diaconii au renunţat să mai sărute crucea de pe orar, ultimul vestigiu al sărutării pe care şi-o dădeau cu ceilalţi diaconi.

În tradiţia otrantană, s-a ajuns la o soluţie mult mai adecvată. Preoţii au început să-şi dea sărutarea cu ceilalţi slujitori din altar, chiar dacă aceştia nu erau preoţi coliturghisitori[62].

4. *Sărutarea păcii*

Din izvoarele timpurii este evident faptul că sărutarea păcii nu era schimbată doar între episcopi şi preoţi, aşa cum se întâmplă astăzi, ci şi între diaconi şi popor. Aşa cum am văzut, Origen atestă tradiţia „ca, după rugăciune, fraţii să se sărute reciproc"[63]. Similar, canonul 19 al Sinodului de la Laodiceea (c. 363), după ce descrie rugăciunile pentru diferite categorii, continuă:

[61] Goar, p. 81.

[62] Cf. codicele *Karlsruhe EM 6* (ed. Engdahl, pp. 22-23, 62-63) şi versiunea otrantană a traducerii lui Leon Thuscus a CHR din acelaşi ms. (Jacob, *Otrante*, p. 98, cit. *supra*, secţiunea A.II).

Adaos la ediţia a II-a: O serie de documente siriace (J.-M. Sauget, „Nouveaux fragments de rouleaux liturgiques byzantino-melkites en syriaque", *Mu* 88, 1975, pp. 17-18 nn. 40, 20, 23, 30) indică invitaţia originară pentru sărutarea păcii („Să ne iubim unii pe alţii") fără adaosul treimic (cf. *supra* secţiunea A.II.1). În sfârşit, studenţii noştri melchiţi ne-au informat că, în practica lor, la o Liturghie arhierească, *Ps.* 17 2-3a este, uneori, cântat de către cor înainte de sărutarea păcii (cf. *supra*).

[63] Cf. nota 9, *supra*.

... apoi aşa pacea să se dea; şi după ce presbiterii vor da episcopului pacea, atunci mirenii să dea pacea, şi aşa să se săvârşească Sfânta Jertfă [=Anaforaua].[64]

Constituţiile Apostolice sunt chiar mai explicite:

Iar diaconul să spună tuturor: „Sărutaţi-vă unii pe alţii cu sărutare sfântă!" Şi clerul să sărute episcopul, bărbaţii laici [să-i sărute] pe bărbaţi, iar femeile [să le sărute] pe femei.[65]

Ipolit atestă existenţa aceleiaşi practici în Apus:

Totuşi, atunci când ei [catehumenii] şi-au încheiat rugăciunile, nu trebuie să-şi dea pacea, pentru că sărutarea lor nu este încă sfântă. Însă credincioşii trebuie să se sărute unul pe altul, bărbaţii pe bărbaţi, iar femeile pe femei. Dar bărbaţii nu trebuie să le sărute pe femei.[66]

A existat o perioadă de inocenţă timpurie, când ultima observaţie nu era în uz şi ambele sexe îşi dădeau sărutarea păcii unii altora, după cum vedem la Tertullian, în *Către soţie*[67] şi la Ps.-Sofronie, în *Viaţa Sfintei Maria Egipteanca*[68]. Însă această perioadă de simplitate nu a durat mult, iar celor două sexe li s-au atribuit locuri separate fizic în cadrul bisericii, fiindu-le interzis să-şi dea sărutarea păcii unii altora[69].

Dat fiind faptul că sărutarea, aparent, nu se propaga de la o persoană la alta, până când fiecare îi săruta pe toţi ceilalţi, ci se schimba doar cu credincioşii aflaţi în imediata apropiere la slujbă, ritul putea fi îndeplinit într-un scurt interval de timp şi fără a crea confuzie[70].

[64] MANSI, 2, 567 [trad. rom. adaptată după I.N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1992, p. 221]. Cf. şi Ps.-DIONISIE, *EH* 3, *PG* 3, 425; *Testamentum Domini* 1, 23 (ed. RAHMANI, p. 37); TEODOR AL MOPSUESTIEI, *Omilia 15*, 39-40 (ed. TONNEAU-DEVREESSE, pp. 520 ff).

[65] *ConstAp* VIII, 11, 7-9, FUNK I, pp. 494 [trad. rom., *Canonul Ortodoxiei*, p. 745].

[66] *TradAp* 18, ed. BOTTE, p. 40.

[67] *Ad uxorem*, II, 4, *CSEL* 70, 117.

[68] *Vita Sanctae Mariae Aegyptiacae*, cap. 22, *PL* 73, 687. Cf. JUNGMANN, *Miss. Sollemnia* II, pp. 323, 327-328.

[69] A se vedea, spre ex., *TradAp* 18 citată mai sus; *ConstAp* şi *Didascalia*, II, 57, 4-5 (FUNK I, pp. 160-161); *Test. Domini* II, 4 (ed. RAHMANI, p. 117); *Didascalia arabica* 35 (FUNK II, pp. 124-125); canonul 18 al *Canoanelor Arabe ale lui Ipolit* (ed. R. COQUIN, *PO* 31, 2, Paris, 1966, p. [107] 375). La sărutarea pascală la Constantinopol în *De ceremoniis* I, 9 (ed. VOGT I, pp. 56-57, 61-62; *Commentaire* I, pp. 100-101) era în vigoare aceeaşi separaţie. Cu privire la locul femeilor în bisericile din Constantinopol, cf. MATHEWS, *Early Churches*, pp. 130 ff. Pentru Siria, cf. TAFT, *Bema*, p. 332 şi nota 4.

[70] Aceasta pare să sugereze TEODOR AL MOPSUESTIEI, *Omilia 15*, 39 (ed. TONNEAU-DEVREESSE, p. 521). A se vedea şi JUNGMANN, *Miss. Sollemnia* II, pp. 325-326. Pentru

Astăzi, în multe rituri, sărutarea păcii se dă ierarhic, de la altar şi preoţi la diaconi, apoi la ceilalţi slujitori şi la laici, însă, în opinia lui Jungmann, acest obicei este o inovaţie târzie[71]. Practica bizantină a schimbării sărutării păcii în cadrul fiecărui grup este mult mai veche. A rămas în practică doar printre coliturghisitorii de rang episcopal şi preoţesc, însă, până de curând, se obişnuia ca şi diaconii să-şi dea sărutarea păcii între ei[72]. Chiar şi în secolul al XVIII-lea, izvoarele greceşti şi slavone au rubrici care îi cer diaconului să sărute crucea de pe orar şi, dacă sunt mai mulţi diaconi, să se sărute între ei[73]. Însă practica s-a pierdut printre greci şi nu a fost în uz peste tot la slavi[74], cu excepţia, poate, a vechilor ritualişti[75].

Astăzi sărutarea se dă de obicei pe umeri, însă Sfântul Ioan Gură de Aur atestă că la Antiohia sărutarea se dădea odinioară pe buze. În *Către Dimitrie monahul, despre străpungerea inimii*, după ce tâlcuieşte textul din *Matei* 5, 23-24, continuă afirmând că sărutarea păcii este doar un simbol al reconcilierii interioare arătate în Evanghelie şi, prin urmare, Dumnezeu nu doreşte ca să ne sărutăm unii pe alţii doar cu buzele şi cu gura[76]. Ci ar trebui să fie un sărut al sufletului şi, în egală măsură, o îmbrăţişare a inimii. Este chiar mai explicit în *Omilia 30 la Epistola a II-a către corinteni*:

> Dar fiind vorba de sărutarea aceea sfântă, mai putem şi altceva spune... Noi suntem biserică a lui Hristos, aşa că, sărutându-ne unii pe alţii, noi sărutăm uşile bisericii şi intrarea în ea.... Prin aceste uşi, [prin gurile noastre] Hristos... intră în noi când ne împărtăşim... Căci, primind

ritualul sărutării păcii în diferitele Liturghii, cf. *ibid.*, p. 328; Hanssens, *Institutions* III, pp. 317-321; Khouri-Sarkis, „Notes sur l'anaphore syriaque de S. Jacques", *OrSyr* 5, 1960, pp. 26-32.

[71] Jungmann, *Miss. Sollemnia* II, pp. 326 ff.

[72] A se vedea versiunea lui Leon Thuscus şi adaptarea sa otrantană, ambele citate *supra*, secţiunea A.II, şi codicele *Karlsruhe EM 6*, ed. Engdahl, pp. 22-23, 62-63.

[73] Cf. codicele *Ethnike bibl. 776* (sec. XVI) şi *765* (sec. XVIII) în Trempelas, p. 91, o şi w în ap. critic şi *Slujebniki*, Strjatin, 1604 (p. 137); Kiev, 1629 (p. 51); Lvov, 1646 (f. 135^{v}); Moscova 1780 (f. 79^{v}); etc. [În *Liturghierul* românesc (Edit. IBMBOR, Bucureşti, 2012, p. 169) există încă această practică (n.tr.)].

[74] Spre ex., în *Cinovnikul de la Holmogorî* diaconii îşi sărută doar orarul, dar nu şi unul pe altul (ed. Golubţov, p. 24).

[75] Cf. *Edinoverţî Cinovnik*, Moscova, 1910, f. 55^{r}.

[76] *De compunctione ad Demetrium*, I, 3, *PG* 47, 398.

Trupul Stăpânului, gura noastră primeşte o cinste deosebită. Pentru aceasta, mai presus de toate, primim sărutarea aici [= pe buze].[77]

În omiliile sale constantinopolitane, Sfântul Ioan Gură de Aur menţionează sărutarea păcii, însă nu detaliază. Totuşi, se pare că practica bizantină era similară. Şi, evident, erau entuziasmaţi de practică la acea vreme, pentru că, spre sfârşitul secolului al XI-lea, practica era considerată ca fiind prea plăcută pentru perioadele penitenţiale! Aceasta se înţelege din răspunsul dat de Sfântul Teofilact al Bulgariei fratelui său Dimitrie, care a întrebat de ce în Post sărutarea păcii se dă pe umerii preotului, iar nu pe gură[78]. Rubricile slave din secolele XIV-XVII atestă cât de mult s-a păstrat această practică: „*и челуются в оуста, глаголюще, Христос посреде нас*" („şi se sărută unul pe altul pe gură, zicând: «Hristos în mijlocul nostru»")[79].

Însă nu este nevoie de prea multă imaginaţie pentru a ne da seama de ce această practică a ieşit din uz peste tot şi de ce „în toate Liturghiile creştine, de-a lungul timpului, s-a întreprins o stilizare, ca urmare a căreia s-a păstrat doar o indicaţie discretă a fostei sărutări"[80]. Aşa cum se întâmplă în astfel de situaţii, practica a fost influenţată de contextul cultural. Sărutul nu era atât de stânjenitor pentru lumea veche, pe cât ar putea fi pentru o congregaţie rigidă din numeroase ţări apusene de astăzi. Se spune că în lumea antică, sărutul între persoane neînrudite era mai degrabă un semn de respect, decât de afecţiune[81]. Însă şi acest argument este adevărat doar până la un punct. Tertulian remarcă faptul că un soţ păgân nu ar tolera ca soţia

[77] 2, *PG* 61, 606-607 [trad. rom. adaptată după Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuiri la Epistola a doua către corintheni*, Edit. Sophia/Cartea Ortodoxă, Bucureşti, 2007, p. 265].

[78] Lucrarea, needitată, se găseşte în codicele *Sinai Gr. 1117* (f. 240^{r-v}) şi *Ethn. bibl. 1431* (ff. 81^{r}-82^{v}), citate în Bornert, *Commentaires*, p. 212.

[79] *Slujebnikul lui Vladimir* (sec. XIV) ed. Kovaliv, *Molitovnik*, f. 21^{v}. Cf. şi codicele *Tipogr. bibl. 43* (BAS, sec. XV) în Orlov, *Liturgiia*, p. 161; *Slujebnik*, Lvov, 1646, f. 145^{r-v}. Însă *Cinovnikul de la Holmogorî* indică sărutarea pe umeri şi a mâinii drepte, ca şi astăzi (ed. Golubţov, p. 29). Din motive necunoscute, s-a spus că *Slujebnikul lui Vladimir* are sărutarea păcii atât înainte cât şi după Intrarea Mare (N. Korliva, „Un témoin du plus ancien manuscrit cyrillique, l'Euchologe du kniaz Vladimir le Grand († 1015)", *Echos d'Orient* 29, 1930, p. 346, citând o descriere a ms. făcută de Oghienho). Nu există aşa ceva în ms. (cf. ff. 17^{r}-20^{r}).

[80] Jungmann, *Miss. Sollemnia* II, p. 328.

[81] *Ibid.*, II, p. 328 nota 38, îl citează pe J. Horst, *Proskynein*, Gütersloh, 1932, pp. 50 ff.

sa să se apropie de un frate creştin pentru sărutarea păcii, iar obiecţia sa, cu siguranţă, nu avea nimic de-a face cu respectul![82].

5. Formule care însoţesc sărutarea păcii

a) „Hristos în mijlocul nostru" – „Este şi va fi"

În *Evanghelia după Matei* (18, 20) Hristos le-a spus ucenicilor Săi că „Acolo unde sunt doi sau trei, adunaţi în numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor (ἐν μέσῳ αὐτῶν)". Încrezători în această făgăduinţă, atunci când se schimbă sărutarea păcii în cadrul Liturghiei bizantine, se obişnuieşte ca cel mai mare să spună „Hristosul în mijlocul nostru (Ὁ Χριστός ἐν μέσῳ ἡμῶν)", la care următorul în rang răspunde „Şi este şi va fi (Καὶ ἔστι καὶ ἔσται)". Gemistos ne oferă prima dovadă a acestui schimb[83] printr-o mărturie timpurie, codicele *Bodleian Cromwell 11*, 1225 d.Hr. (p. 53), care dă „Pace nouă" cu răspunsul „(El) este şi va fi". Formula actuală este arareori întâlnită în evhologhioanele mss. greceşti, însă este foarte răspândită în izvoarele slavone[84]. Formula variantă „Мир о Христе иерейству твоему" („Pacea lui Hristos preoţiei tale"), folosită de preoţii împreună slujitori, este întâlnită şi ea în izvoarele slavone, însă a fost înlocuită astăzi de formula lui Gemistos[85].

b) Rugăciunea sărutării păcii

O altă particularitate slavonă în această parte a Liturghiei este reprezentată de *Rugăciunea înainte de sărutare* (*Молитва пред целованием*)

[82] *Ad. uxor.* II, 4. *CSEL* 70, 117.

[83] Dmitrievski II, p. 311.

[84] Printre izvoarele greceşti, l-am întâlnit în codicele *Sava 48* şi în alte mss. târzii citate în Trempelas (p. 91). *Ieratikon*, Roma, 1960, are „Dumnezeu" în loc de „Hristos" (p. 270); Atena, 1951 (p. 170) nu dă nicio formulă. *Sinai Gr. 986* (sec. XV) are aproape acelaşi dialog („Dumnezeu este în mijlocul nostru...") la împărtăşirea clericilor (Dmitrievski II, p. 613). Dintre izvoarele slavone, cf. *Slujebnikul lui Vladimir* (Kovaliv, *Molitovnik*, f. 21ᵛ); mai multe mss. ale BAS slavonă în Orlov, *Liturgiia*, p. 161; *Slujebnik*, Lvov, 1646, f. 135ᵛ⁻ᵛ; *Cinovnikul de la Holmogorî* (ed. Golubţov, p. 24); *Edinoverţî Cinovnik*, Moscova, 1910, f. 54ʳ.

[85] *Vatican Slav. 9* (sec. XII), Krasnoselţev, *Svedeniia*, p. 154; *Slujebnikul lui Antonie Romanul* († 1147) şi al lui *Varlaam Ciutînski* († 1192) (= cod. *Moscova Sinod 342-605* şi *343-604* în Nevostruev-Gorski, *Opisanie* III, 1, pp. 3, 6). Pentru alte mss. din sec XII-XV, a se vedea Petrovski, *Rédaction slave*, pp. 868, 908; Orlov, *Liturgiia*, p. 161.

întâlnită în unele mss ale BAS şi CHR şi în câteva ediţii tipărite. *Rugăciunea înainte de sărutare* este obişnuită în Liturghiile orientale, cu excepţia celor armeană şi est-siriană[86] şi, probabil, a intrat în tradiţia slavonă ca urmare a influenţei IAK. Nu întâlnim o astfel de rugăciune în niciunul dintre mss. greceşti ale BAS sau CHR.

Redăm mai jos o traducere a textului receptus din *Edinoverţî Cinovnic*. În mss. şi în alte ediţii tipărite se întâlnesc numeroase variante, atât textuale cât şi ortografice, însă acestea sunt obişnuite în versiunea slavonă instabilă şi frecvent revizuită a Liturghiei, şi niciuna dintre aceste variante nu afectează esenţa rugăciunii. Indică variantele cele mai importante pentru a oferi cititorilor care nu sunt de origine slavă o imagine asupra ceea ce pot întâlni. Textul slavon poate fi verificat cu uşurinţă în izvoarele tipărite[87].

Doamne Iisuse Hristoase[1], Ziditorul iubirii[2] şi Dătătorul bunătăţilor, dă-ne nouă, ⸢robilor Tăi[3], să ne iubim unii pe alţii, după cum Tu ne-ai iubit pe noi, încât ⸢cu credinţă şi cu dragoste, într-un cuget şi într-un duh şi într-un trup[4] ⸢de Tine să ne apropiem[5] ⸢şi pe Tine să Te lăudăm[6] şi Sfintelor Tale ⸢Taine[7] să ne împărtăşim ⸢şi de cereasca Ta împărăţie să ne învrednicim[8].

⸢Şi Ţie slavă înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh...[9]

[1] *add.* Dumnezeul nostru; [2] *add.* şi dăruitorul; [3] *om.*; [4] într-o iubire fiind uniţi; [5] Doamne (*vel:* pe Tine) să Te rugăm; [6] *om.*; [7] *om.* tuis; *add.* şi preacuratelor; [8] *om.*; [9] *om.* şi; *add.* Că Tu eşti sfinţirea (*vel:* dragoastea) noastră şi Ţie slavă înălţăm, dimpreună şi Părintelui Tău Cel fără de început (şi) Sfântului şi Bunului şi de viaţă Făcătorului Tău Duh, acum...

Variaţiile cu privire la locul rugăciunii în mss. – chiar înainte sau imediat după „Iubite-voi, Doamne..."; în timpul Crezului, cu

[86] Cf. IAK (*LEW*, p. 43, 11 ff); Liturghia iacobită (*ibid.*, p. 83, 22 ff); MK (*ibid.*, p. 123, 16 ff); Liturghia coptă (*ibid.*, p. 162, 36 ff); Liturghia etiopiană (*ibid.*, p. 227, 10 ff).

[87] MURETOV (*K materialam*, p. 98) dă textul din codicele din secolul al XIV-lea *Petersburg Acad. 526* cu variantele din mss. din secolul al XIV-lea: *Moscova Sinod 345 (598), Kazan Acad. 707 (1026), 712 (1023), 713 (1029)* şi *Slujebnikul* de la Moscova din 1602. ORLOV (*Liturgiia*, p. 159) dă o ediţie a codicelui *Sofia 603* (sec. XVI), cu variantele din *Sofia 520* (sec. XIV), *526* (sec. XIV), *530* (sec. XV), *899* (sec. XVII) şi *Slujebnicele* de la Moscova, 1602 şi 1653. PETROVSKI (*Rédaction slave*, pp. 884, 908, 928) menţionează aceleaşi izvoare. Am tradus textul din *Edinoverţî Cinovnik*, Moscova, 1910, ff. 54ᵛ-55ʳ, şi am dat cele mai importante variante din izvoarele citate mai sus. NEVOSTRUEV-GORSKI (*Opisanie* III, 1, p. 81) menţionează că rugăciunea se găseşte şi în codicele din secolul al XVI-lea *Moscova Sinod 360 (616)* însă nu îi dă textul.

mâinile ridicate; sau chiar după Crez – sunt semne suficiente care trădează faptul că avem de-a face cu un „element străin" în cadrul Liturghiei bizantine[88]. După cum a arătat Petrovski[89], avem de-a face cu o simplă modificare a rugăciunii pentru împăcarea duşmanilor, inspirată evident de textul din *Ioan* 17, întâlnit în *Trebnikul* slavon din secolul al XIV-lea (*Молитва в любовь еже ест мир*) şi în *Evhologhionul* grecesc al lui Goar[90]. Aceasta este traducerea rugăciunii din Goar, pe baza căreia adaptarea textului hristologic pentru o rugăciune a sărutării păcii la o celebrare Euharistică va fi evidentă:

> *Rugăciune la împăcarea şi unirea celor ce au fost învrăjbiţi*
> Doamne Dumnezeul nostru, Ziditorule al iubirii şi Mijlocitorule al păcii şi al bunei înţelegeri Dătătorule, dăruieşte-ne nouă pacea Ta [şi] împlinirea legii Tale. Dă-ne să ne îmbrăţişăm unii pe alţii cu dragoste, după cum şi Fiul Tău Cel Unul-născut ne îmbrăţişează pe noi. Dă-ne nouă ca unul altuia să ne purtăm sarcinile şi într-un cuget să slujim unul altuia şi, cu deplină bunăvoire, să împlinim legea Hristosului Tău, slobozindu-ne de multele răutăţi, de tot sfatul cel rău şi de toată lucrarea celui viclean. Căci Dumnezeul păcii şi al bunei-înţelegeri şi al îndurărilor eşti şi Ţie slavă...[91]

Cu această rugăciune, întâlnim încă un exemplu al libertăţii slavilor în a adapta textul Liturghiei la trebuinţele lor devoţionale, înainte ca spiritul grecizant al lui Nikon să eradicheze spontaneitatea locală în favoarea uniformităţii absolute. Rugăciunea apare în mss. slavone ale BAS şi CHR din secolul al XIV-lea[92]. Începe să fie omisă deja în codicele din secolul al XV-lea, însă este întâlnită în unele ediţii moscovite tipărite în secolele XVI-XVII[93].

---

[88] Petrovski, *Rédaction slave*, p. 884; Orlov, *Liturgiia*, p. 159, notele ***** şi ******.

[89] Petrovski, *Rédaction slave*, p. 884 nota 2.

[90] Codicele *Sinod 371* (sec. XIV) în Nevostruev-Gorski, *Opisanie* III, 1, p. 130; textul grecesc în Goar, p. 706.

[91] Goar, *loc. cit.*

[92] Petrovski, *Rédaction slave*, pp. 884, 908.

[93] Cf. *ibid.*, pp. 884, 908, 928; Orlov, *Liturgiia*, p. 159 (ap. critic: *Slujebnik*, Moscova, 1602 şi 1653); „Описание находящихся в Императорской Публичной Библиотеке старопечатных богослужебных книг (1564-1640 гг.)", *Христианское чтение*, 1857, n. 2, pp. 99-172. Am văzut această rugăciune într-un arhieraticon de la Lvov (fără dată, probabil din sec. XVIII), p. 30.

IV. Dispariția sărutării păcii

Afirmația plată a lui Khouri-Sarkis, conformă căreia „sărutarea păcii a dispărut din Liturghia bizantină"[94], asemenea majorității generalizărilor excesive, este falsă. După cum am văzut, sărutarea se dă încă între clericii coliturghisitori. Însă când a dispărut obiceiul schimbării sărutării păcii în popor? În versiunea latină a lui Atanasie bibliotecarul (869-870 d.Hr.) a *Istoriei bisericești* a Sfântului Gherman, sărutarea încă avea loc între toți[95]. Iar în BAS din secolul al X-lea din versiunea Johannisberg, rubricile afirmă: „și toți își dau pacea (*et dant omnes pacem*)". Aceasta include și poporul pentru că, imediat după rubrica pentru Crez care, evident include poporul, citim: „și toți cântă Simbolul (*et cantant omnes Symbolum*)"[96]. *Protheoria* (1055-1063) este neclară[97], însă Teofilact al Bulgariei se referă în răspunsul său doar la clerici (sec. XI)[98], iar versiunea georgiană din secolul al XIII-lea a CHR din codicele *Graz Georg. 5*, care descrie o Liturghie preoțească fără coliturghisitori, omite sărutarea în întregime. După ecfonisul Rugăciunii punerii-înainte, urmează imediat:

> *Diaconul*: Ușile, ușile.
> *Poporul*: Credem.
> *Diaconul*: Să stăm bine...[99]

Alte două izvoare care descriu o Liturghie preoțească, textul interpolat al Sfântului Gherman[100] (sec. XIII-XIV) și comentariul Sfântului Nicolae Cabasila[101] (*c.* 1350) menționează porunca „Să ne iubim unii pe alții", însă o interpretează în sens strict duhovnicesc și nu spun nimic despre sărutare. Prin urmare, cel puțin în evul mediu, sărutarea păcii între credincioși pare să fi ieșit din uz în tradiția bizantină.

---

[94] „Réception d'un éveque syrien au VIe siècle", *OrSyr* 2, 1957, p. 181.
[95] BORGIA, p. 35.
[96] COCHLAEUS, *Speculum*, p. 125.
[97] *PG* 140, 444.
[98] Cf. nota 78.
[99] TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 57.
[100] *PG* 98; 425. Pentru acest adaos din secolele XIV-XV, cf. BORNERT, *Commentaires*, p. 139, n. 1.
[101] *PG* 150, 420.

Însă la Constantinopol, în secolul al X-lea, cel puţin la unele mari sărbători, împăratul dădea încă sărutarea păcii patriarhului, episcopilor şi unor demnitari civili. În *De ceremoniis* întâlnim următoarea descriere a sărutării păcii la Liturghiile de praznic la care asista împăratul:

> După aceasta [după ce a revenit în metatorion după Intrarea Mare] suveranii ies în acelaşi fel pentru sărutarea păcii, iar patriarhul stă înlăuntrul canceliilor, în partea dreaptă al altarului, spre metatorion, iar suveranii, stând în afara canceliilor, dau sărutarea păcii mai întâi patriarhului, după el singhelului şi tuturor mitropoliţilor şi arhiepiscopilor, apoi protoiereului Marii Biserici şi demnitarilor patriarhului. Toţi cei care dau sărutarea păcii împăratului sunt duşi de mână. Apoi împăratul iarăşi îi dă sărutarea păcii patriarhului şi, îndepărtându-se puţin de cancelii, dă sărutarea păcii tuturor celor din senat, toţi fiind aduşi de mână de către maestrul de ceremonii. Şi după ce îl salută pe patriarh, suveranii merg în metatorion.[102]

Totuşi, în lucrarea ulterioară *De officiis* (*c.* 1350-1360) a lui Pseudo-Codinus, nu mai există nicio menţiune a participării împăratului la sărutarea păcii în cadrul Liturghiei euharistice; astfel, până la acea vreme, trebuie să fi ieşit din uz din practicile imperiale.

B. CREZUL

Astăzi, Simbolul de Credinţă niceo-constantinopolitan este folosit, sub una dintre formele sale, în aproape toate riturile euharistice, atât în Răsăritul cât şi în Apusul creştin[103]. Nu vom intra în problematica încă disputată a originii sale[104]. Apare pentru prima dată în documentele Sinodului de la Chalcedon (451 d.Hr.) sub numele de Simbolul „celor 150 de sfinţi părinţi adunaţi la Constantinopol"[105] şi, de la

[102] I. ed. Vogt, I, p. 13.

[103] Cf. Hanssens, *Institutiones* III, pp. 293 ff; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londra, 1972³, pp. 348 ff; Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, pp. 467 ff.

[104] Cel mai bun rezumat al întregii problematici, cu o bibliografie pertinentă privind disputa, se găseşte în Kelly, *Creeds*, pp. 296-331, text pe care îl urmăm în introducerea acestei secţiuni, dacă nu se face vreo altă menţiune.

[105] E. Schwartz, *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, Berlin-Leipzig, 1933, II, i, 2, p. 128 [324] (= Mansi 7, 112).

acea vreme, s-a considerat că reflectă credința mărturisită la primele două Sinoade Ecumenice, Niceea I (325) şi Constantinopol I (381). Însă niciun izvor dinainte de Chalcedon, nici măcar documentele Sinodului I Constantinopol, nu fac vreo referire clară, indiscutabilă, privind formularea unei mărturisiri de credință de către părinții de la acel sinod, astfel încât unii susțin că aceştia nu au formulat niciun simbol de credință, ci doar au confirmat mărturisirea de credință de la Niceea[106].

Şi atunci, unde a apărut simbolul actual de credință? Înainte de Chalcedon existau numeroase mărturisiri de credință baptismale locale, iar simbolul nostru *niceeo-constantinopolitan*, cu mici diferențe, este întâlnit deja la Epifanie al Salaminei, în lucrarea *Ancoratus* (374)[107]. Prin urmare, unii susțin că Părinții de la Chalcedon doar au ratificat un simbol de credință pe care reprezentanții imperiali li l-au propus ca fiind mărturisirea de credință a celor 150 de părinți de la Sinodul Constantinopol I[108]. Însă autenticitatea acelui pasaj din *Ancoratus* a fost pusă la îndoială, şi nimeni nu a explicat vreodată cum s-ar fi putut ca Părinții de la Chalcedon să fie amăgiți să accepte o formulă de proveniență incertă. Atunci când a fost prezentat lor pentru prima dată în cadrul primei şedințe, cu siguranță că marea lor majoritate nici nu auziseră vreodată de el, însă ceva i-a determinat să treacă peste această reticență şi să-i recunoască autenticitatea[109]. Şi sunt câțiva savanți prestigioşi care încă susțin că părinții de la Sinodul Constantinopol I au formulat o nouă mărturisire de credință[110]. Dar, în cazul în care argumentele lor sunt o provocare convingătoare pentru teoria mult mai populară care susține contrariul, totuşi, ei reuşesc să demonstreze doar că Sinodul I Constantinopol a ratificat un simbol de credință deja existent, şi nimic mai mult.

Adevărul rezidă, probabil, în calea de mijloc propusă de J. N. D. Kelly[111]. După cum am văzut, descrieri de tipul „Simbolul celor 318

[106] Cf. autorii menționați de KELLY, *Creeds*, pp. 305 ff.

[107] Textul în DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, 42-45. Cf. KELLY, *Creeds*, pp. 310 ff, 323-325.

[108] Cf. KELLY, *Creeds*, pp. 310-312.

[109] *Ibid.*, pp. 311-322, mai ales 317-218.

[110] Cf. *ibid.*, pp. 313-322, pentru cei care susțin acest punct de vedere.

[111] *Ibid.*, pp. 322-331.

Părinţi" erau folosite destul de flexibil nu numai pentru Simbolul Niceean în forma sa pură, ci şi pentru alte formule niceene în ceea ce priveşte *credinţa*, dar fără a fi identice ca *text*. Sinodul de la Chalcedon se referă la ambele crezuri ca exprimând „aceeaşi credinţă"[112]. Astfel, atunci când primul canon al Sinodului I Constantinopol ne spune că părinţii au confirmat credinţa de la Niceea, este foarte probabil ca aceştia să fi confirmat versiunea simbolului de credinţă care a fost ulterior din nou propus la Chalcedon. Izvoarele istorice nu fac nicio referire specială în această privinţă, deoarece o astfel de acţiune nu putea fi considerată ca reprezentând formularea unui *nou* crez. Iar rezerva iniţială a Părinţilor de la Chalcedon în privinţa simbolului prezentat lor ca provenind de la Sinodul I Constantinopol se poate explica prin „statusul incert al sinodului din anul 381, în opinia multor episcopi"[113].

Oricum, pentru scopul nostru ne este îndeajuns să ştim că existau numeroase simboluri de credinţă în uz, şi că cel ratificat la Chalcedon era doar unul dintre ele, care a devenit predominant în secolul al V-lea şi că, la un moment dat, a fost introdus în Liturghie.

I. Introducerea Crezului în cadrul Liturghiei

După cum a remarcat odinioară Edmund Bishop, „momentul introducerii Crezului în cadrul Liturghiei este obscur"[114]. Practica pare să fi apărut odată cu criza monofizită, la sfârşitul secolului al V-lea. Un fragment din *Istoria Bisericească* a lui Teodor Citeţul (c. 528) pretinde că Petru Fullon a introdus la Antiohia (c. 489) practica rostirii Crezului „la fiecare sinaxă"[115]. Dar, datorită faptului că acest pasaj este considerat a fi o interpolare[116] – totuşi, aceasta nu demonstrează că istoria nu ar fi adevărată[117] –, şi datorită faptului că ne îndoim că

[112] Schwartz, *Acta Conciliorum Œcumenicorum* II, i, 2, pp. 126-127 [322-323] (= Mansi 7, 109).

[113] Kelly, *Creeds*, p. 117.

[114] „Liturgical Comments and Memoranda", *JTS*, 12, 1911, p. 387 n. 2.

[115] II, 48, *PG* 86¹, 209.

[116] B. Capelle, „L'introduction du symbole à la messe", în *Travaux liturgiques* III, Louvain, 1967, pp. 61-63.

[117] Cf. Kelly, *Creeds*, p. 349 n. 2.

„lauda universală" a lui Pseudo-Dionisie se referă la Crez[118], cea mai veche referință autentică privind Crezul în cadrul Liturghiei este un alt pasaj din *Istoria* lui Teodor, care relatează modul în care patriarhul Timotei al Constantinopolului (511-518) a introdus Simbolul de la Niceea în cadrul Liturghiei Euharistice din Marea Biserică:

> Timotei a poruncit ca Simbolul de credință al celor 318 părinți să fie rostit la fiecare sinaxă spre denigrarea lui Macedonie, ca și când acesta nu ar fi acceptat simbolul. Odinioară era rostit o singură dată pe an, în Marea Vineri, în timpul catehezei episcopului.[119]

Există un acord general cu privire la faptul că Simbolul credinței a fost introdus în cadrul Liturghiei constantinopolitane în vremea lui Timotei[120]. Însă despre care Crez este vorba? Deoarece Crezul a fost introdus ca stratagemă monofizită menită să îi defăimeze pe chalcedonieni, unii, preluând literal referința lui Timotei la cei 318 părinți de la Niceea, susțin că acesta a introdus în cadrul Liturghiei constantinopolitane simbolul niceean pur, iar nu textul niceo-constantinopolitan[121]. Însă nici textul lui Teodor și nici linguşirile monofizite ale lui Timotei nu susțin această idee. Iată cum rezumă Dix motivația acțiunii lui Timotei:

> În timpul tulburărilor monofizite din secolul al V-lea care au urmat după Sinodul de la Chalcedon (451 d.Hr.) partida monofizită sau federalistă a adoptat politica rostirii [Simbolului] Sinodului de la Niceea pentru a minimaliza «Sinodul împăratului» de la Chalcedon, pe care ei îl respingeau. Cu acest scop, patriarhul Antiohiei, Petru Fullon, în anul 473 d.Hr. a instituit rostirea cu voce tare a Crezului niceean la fiecare celebrare a Liturghiei, ca act ostentativ de apărare a venerabilului Sinod de la Niceea, ale cărui învățături – susținea el – chalcedonienii le-au abandonat. În anul 511 d.Hr., patriarhul Macedonie II al Constantinopolului – un eunuc pios, însă nu foarte înțelept – a fost alungat și depus de împăratul monofizit Anastasie, în urma unor manevre diplomatice atât de seci încât au puține posibilități de comparație chiar și în analele

[118] *EH* III, 2 și 3, 7, *PG* 3, 425, 436 și cf. nota din cadrul tabelului I, din capitolul I, de mai sus, privind interpretarea acestuia referitoare la Crez.

[119] II, 32, *PG* 861, 201.,

[120] Cf. E. BISHOP, „Liturgical Comments and Memoranda", *JTS* 12, 1911, p. 387 n. 2; CAPELLE, *L'introduction du symbole à la messe*, pp. 60-63; KELLY, *Creeds*, p. 349; JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* I, pp. 467-468; DIX, *Shape*, p. 486; etc.

[121] Cf. KELLY, *Creeds*, p. 350.

creştinătăţii levantine. Succesor forţat al lui Macedonie, Timotei – un om pe care părea să nu îl intereseze nici teologia niceeană şi nici Decalogul – a introdus imediat practica monofizită a rostirii Crezului niceean în cadrul Liturghiei de la Constantinopol, pentru a-şi asigura suportul politic al împăratului monofizit şi al întregii partide federaliste. Atunci când, în urma şansei politice, ortodocşii au recâştigat controlul asupra scaunului de la Constantinopol, aceştia nu au îndrăznit să lase impresia că ar dori să atace memoria Sinodului de la Niceea, renunţând la rostirea Crezului; şi astfel, această practică – la origine eretică – a devenit o trăsătură permanentă a Liturghiei bizantine.[122]

Nu există nici un motiv care să ne facă să ne îndoim de afirmaţia lui Teodor, cu privire la faptul că monofiziţii au introdus demonstrativ Crezul pentru chalcedonieni (acel Macedonie menţionat a fost predecesorul ortodox al lui Timotei, Macedonie II, depus de Anastasie în favoarea lui Timotei). Însă nu este absolut necesar să se susţină că aceştia au introdus Crezul niceean pur.

În primul rând, din ceea ce am văzut deja, menţionarea celor 318 de Părinţi de la Niceea nu este, în sine, probatorie. Crezul aprobat la Chalcedon, sub denumirea de simbolul celor 150 de părinţi de la Constantinopol, era, la fel ca şi astăzi, denumit Simbolul de la Niceea[123]. În al doilea rând, Teodor afirmă că Timotei a introdus acelaşi Crez care era odinioară rostit o singură dată pe an, în Marea Vineri, la cateheză; iar acesta, cu siguranţă, nu era formula niceeană pură, după cum Teodor, citeţ la *Hagia Sophia*, ştia cu siguranţă[124]. Astăzi, o formă a textului chalcedonian este în uz pretutindeni, şi nu avem vreo mărturie care să arate că vechiul Simbol niceean a fost vreodată folosit la Liturghie. Într-adevăr, istoria ulterioară a Liturghiilor răsăritene pare să contrazică ideea că monofiziţii au introdus iniţial formula niceeană pură care, ulterior, a fost înlocuită de textul chalcedonian; căci şi monofiziţii folosesc astăzi textul niceo-constantinopolitan[125], iar dacă Petru şi Timotei ar fi introdus Simbolul niceean pur, cu siguranţă monofiziţii nu l-ar fi abandonat ulterior, imitându-i pe chalcedonieni.

[122] Dix, *Shape*, p. 486.

[123] Kelly, *Creeds*, p. 351.

[124] *Loc. cit.* Crezul niceo-constantinopolitan, iar nu cel niceean, era simbolul baptismal constantinopolitan după Chalcedon (*ibid.*, pp. 344 ff).

[125] Cf. *LEW*, p. 82, şi referinţele din nota 103, *supra*.

În realitate, monofiziții nu aveau nimic împotriva Sinodului I Constantinopol, după cum se poate vedea în documentele monofizite tipice, de felul *Enciclicei* lui Vasilisc sau în *Henotikonul* lui Zenon, şi nu există niciun motiv solid pentru care să nu fi folosit Crezul nostru actual[126]. Ca susținere, putem prezenta un pasaj din actele sinodului ținut la Constantinopol în anul 518, citat în actele Sinodului de la Constantinopol din anul 536, în vremea patriarhului Mina[127]. La 9 iulie 518, împăratul Anastasie I, potrivnic chalcedonienilor, a murit, şi ortodoxul Justin I a fost proclamat succesor în aceeaşi zi. În lunea următoare, 16 iulie, la un sinod al episcopilor din Marea Biserică, prezidat de patriarhul Ioan (Timotei murise la 5 aprilie), populația prochalcedoniană a încuiat uşile bisericii şi nu l-a lăsat pe patriarh să plece până ce nu a proclamat Sinodul de la Chalcedon, conform promisiunii obținute din partea lui la prima şedință a sinodului, în ziua precedentă. Acesta, bineînțeles, a capitulat, Liturghia a început cu Trisaghionul etc., şi „atunci când uşile au fost închise şi sfântul simbol al credinței a fost rostit, după obicei, la vremea dipticelor, întreaga mulțime, în tăcere adâncă, s-a adunat în jurul altarului pentru a auzi..." proclamarea celor patru Sinoade şi pomenirile din diptice[128]. În asemenea circumstanțe, este greu de imaginat ca poporul să fi tolerat o altă mărturisire de credință decât cea ratificată la Chalcedon. Într-adevăr, s-a sugerat că formula constantinopolitană a fost introdusă în cadrul acestei Liturghii[129], însă ideea este contrazisă atât de expresia „după obicei (κατὰ τὸ σύνηθες)" din actele sinodale, cât şi de argumentele deja prezentate pentru a demonstra că simbolul constantinopolitan, iar nu cel niceean pur, a fost introdus de Timotei cu câțiva ani mai devreme.

Totuşi, acesta nu este sfârşitul problemei. Căci alte izvoare indică introducerea Simbolului constantinopolitan în cadrul Liturghiei la o dată ulterioară. Abatele Ioan din Biclaro († c. 621) relatează în *Cronica* sa (590-591) că Justin II (565-578) a poruncit ca Simbolul

[126] KELLY, *Creeds*, pp. 350-351.

[127] SCHWARTZ, *Acta Conc. Oec.* III, pp. 71-76 (= MANSI 8, 1058-1065). Cf. BISHOP, *Liturgical Comments and Memoranda*, pp. 386-388; JANERAS, *Trisagion christologique*, pp. 472-475; KELLY, *Creeds*, pp. 349-350.

[128] SCHWARTZ, *Acta Conc. Oec.* III, p. 76 (= MANSI 8, 1066).

[129] Cf. autorii citați de BISHOP, *Liturgical Comments and Memoranda*, p. 387 n. 2.

constantinopolitan să fie cântat de popor în toate bisericile „înainte de a fi rostită Rugăciunea Domnească":

> Din anul al 53-lea [al vieţii sale], Iustin cel tânăr [al II-lea] a domnit 11 ani peste romani. Justin, care din primul an al domniei sale a desfiinţat cele care fuseseră pregătite împotriva Sinodului de la Chalcedon şi împotriva Simbolului [de credinţă] al celor 150 de sfinţi părinţi adunaţi la Constantinopol, iar la Sinodul de la Chalcedon a fost primit ca demn de laudă, a introdus în întreaga Biserică Universală cântarea [Crezului], în cor, de către popor, mai înainte de a se rosti Rugăciunea Domnească.[130]

Înaintea mărturiilor orientale deja prezentate, ar trebui, oare, să concluzionăm că Ioan, un latin, a fost informat greşit? În tinereţe, acesta şi-a petrecut şaisprezece ani la Constantinopol, revenind în Spania în preajma anului 576, şi, prin urmare, ar fi trebuit să ştie despre ce vorbeşte[131]. Totuşi, nu ştia. De fapt, *Cronica* sa are mai multe erori serioase[132]. Iar mărturia noastră anterioară cu privire la folosirea Crezului în Liturghia de la Constantinopol este sigură; prin urmare, Ioan greşeşte atunci când afirmă cu Justin II *a introdus* Crezul în Liturghie[133]. Justin, probabil, doar a confirmat prin decret imperial o practică existentă deja cel puţin în capitală şi, poate, a extins la întreaga *Oikumene* un obicei local constantinopolitan. Însă acest fapt nu reprezintă sfârşitul problemei noastre legate de Ioan, căci observaţia sa cu privire la Crez *înainte de Rugăciunea Domnească* este cel puţin deconcertantă.

II. Locul rostirii Crezului la Liturghia de la Constantinopol

Unii au dat crezare afirmaţiei lui Ioan, conform căreia Justin (565-578) a situat Crezul înainte de *Tatăl nostru*... din cadrul Liturghi-

[130] T. Mommsen, *Mon. Germ. Hist., Auctorum antiq.* XI, *Chronica minora* II, Berlin, 1894, p. 211 (= *PL* 72, 863) (trad. rom. A. Baciu).

[131] *Ibid.*, pp. 207-208; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* V, Freiburg-B., 1932, pp. 396-398.

[132] Mommsen, *MGH Auct. ant.* XI, *Chronica minora* II, pp. 208-210.

[133] Capelle, *L'introduction du symbole à la messe*, p. 63, sugerează că la originea erorii lui Ioan stă o interpretare greşită a edictului lui Justin. Acest edict, întâlnit la Evagrie Scolasticul (*c.* 598), *Historia Ecclesiastica* V, 4, *PG* 86², 2793-2801, nu face nicio afirmaţie cu privire la introducerea Crezului în Liturghie de către Justin.

ei[134]. Însă aceasta cu siguranță este greșită. Actele Sinodului de la Constantinopol din anul 518, citate din cele ale Sinodului din 536, afirmă explicit că locul tradițional al Crezului era undeva înainte de diptice – adică la locul actual. Iar în anul 662, Sfântul Maxim Mărturisitorul atestă prezența Crezului în locul său actual în ritul Marii Biserici[135]. Evagrie Scolasticul (*c.* 598), în *Istoria sa bisericească*, reproduce edictul lui Justin cu privire la Crez în cadrul Liturghiei, și acesta este interesat doar de *credința* simbolului[136]. Nu se spune nimic în privința *locului* unde era rostit Crezul în cadrul Liturghiei. În cazul în care Justin ar fi decretat o schimbare a locului Crezului, ne-am fi așteptat la o menționare a acesteia. Prin urmare, în lipsa altor mărturii, este greu de crezut că între anii 536 și 662 Crezul a fost mutat dinainte de Anafora înainte de *Tatăl nostru* și înapoi[137].

De fapt, întregul pasaj din *Cronica* lui Ioan din Biclaro este foarte suspect. Cronologia sa este greșită, după cum a arătat Mommsen[138], iar ceea ce Ioan afirmă cu privire la apărarea Chalcedonului și la introducerea Crezului în cadrul Liturghiei este mai degrabă aplicabil pentru Justin I (518-527)[139]. Din câte se poate vedea, Justin I era strict ortodox și a suprimat prin forță monofizitismul. Trebuie să ne amintim că urcarea sa pe tron a făcut posibilă victoria chalcedoniană la sinodul din anul 518, menționat mai sus, la care, așa cum arată documentele, Crezul a fost citit.

Așadar, există destul de multe mărturii care să pună la îndoială corectitudinea afirmațiilor lui Ioan din Biclaro, ceea ce ne face să nu luăm prea în serios însemnările sale. Ioan scria probabil sub influența canonului 2 al faimosului Sinod de la Toledo (589), care afirmă:

> Prin hotărârea preacredinciosului și preaslăvitului nostru domn, regele Reccaredus, sfântul sinod a instituit ca în toate bisericile Hispaniei, sau Galiciei, după modelul bisericilor răsăritene, să fie rostit Simbolul de credință al Sinodului de la Constantinopol, adică al celor 150 de episcopi

[134] Spre ex., JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* I, p. 469. KELLY, *Creeds*, p. 350, acceptă cel puțin ca posibilitate.

[135] *Myst.* 18, 19, 23, 24, *PG* 91, 696, 700, 704, 708.

[136] V, 4, *PG* 862, 2793-2801.

[137] HANSSENS, *Institutiones* III, p. 301, împărtășește această opinie.

[138] Cf. nota 132, *supra*.

[139] Cf. *PG* 86², 2800 nota 35.

[adunaţi acolo]; [şi au făcut] aceasta pentru ca, mai înainte ca Rugăciunea Domnească să fie spusă, [Crezul] să se cânte cu glas limpede de către popor; şi, astfel, credinţa cea adevărată să aibă o mărturisire evidentă, iar sufletele poporului, pregustând credinţa curată, să se apropie de Trupul şi Sângele lui Hristos.[140]

Ioan, se pare, a presupus că spaniolii urmau practica orientală până şi în privinţa *locului* Crezului în cadrul Liturghiei, chiar dacă în canon nu citim aşa ceva. Scriind la numai un an după acest sinod, poate că a încercat să susţină noua practică, confirmându-i originea orientală, pentru a-i plăcea lui Reccaredus. Ştim că Ioan a fost stimat de Reccaredus, regele arian convertit al vizigoţilor, şi că a fost instalat în preajma anului 592 pe tronul Gerundei (Gerona)[141]. Oricum, practica mozarabă a rostirii Simbolului de credinţă înainte de *Tatăl nostru* este complet străină întregii tradiţii orientale, atât dinainte cât şi de după Ioan. Ca atare, acesta cu siguranţă s-a înşelat.

Prin urmare, putem concluziona că patriarhul Timotei a introdus Crezul în Liturghie la locul său actual, unde a rămas până astăzi[142].

III. Scopul rostirii Crezului la Liturghie

Tâlcuitorii bizantini explică scopul rostirii Crezului în mod diferit, în concordanţă cu obiectivele lor. Sfântul Maxim îl descrie ca un act de mulţumire pentru iconomia mântuirii[143]; *Protheoria* îl explică kerigmatic, ca proclamare a credinţei pentru cei neştiutori[144]. Pentru

[140] Mansi 9, 993 (trad. rom. A. Baciu). S-a propus ipoteză că Ioan a influenţat sinodul, nu invers, însă ne pare greu de crezut că Ioan ar fi putut fi atât de greşit informat. Pentru această problemă, a se vedea Hanssens, *Institutiones* III, p. 300; Kelly, *Creeds*, p. 352.

[141] Cf. nota 131 *supra*, şi Kelly, *loc. cit.*

[142] Cititorul nu trebuie să fie indus în eroare de *Protheoria* 20 (*PG* 140, 445), care pune exclamaţia introductivă a Crezului în relaţie cu Anafora şi explică Simbolul credinţei după ce vorbeşte despre *Sus să avem inimile* şi răspunsul său. Întreaga ordine a comentariului este relativ laxă în acest loc (a se vedea *infra*, secţiunea B.IV.2-3). Oricum, pentru acea dată, întreaga tradiţie atestă prezenţa Crezului la locul său actual.

[143] *Myst.* 18, 23, 24, *PG* 91, 696, 700, 704, 707. Urtextul Sf. Gherman nu îl menţionează, însă versiunea lui Anastasius a interpolat textul din *Myst.* 18 (Borgia, LVIII, p. 35).

[144] 20, *PG* 140, 445.

Sfântul Nicolae Cabasila reprezintă doar o mărturisire a credinței[145]; pentru Sfântul Simeon al Tesalonicului este o manifestare a unității cu îngerii, după cum sărutarea păcii arată unitatea cu semenii noştri[146].

Însă motivul real al prezenței Crezului în cadrul Liturghiei este mult mai pragmatic. Simbolurile de credință erau folosite odinioară la botez: reprezentau o mărturisire de credință a celor convertiți, nu a creştinilor botezați[147]. Am văzut aceasta la Constantinopol în textul lui Teodor Citeţul citat mai sus. Însă, odată cu apariția ereziilor timpurii şi cu sinoadele menite să le combată, Crezul a dobândit o nouă funcție în Răsărit după Sinodul de la Niceea.

> Crezul nu a mai fost doar o verificare a credinței celor care intrau în Biserică dinafara ei..., ci a devenit o verificare pentru cei aflați deja înlăuntrul Bisericii, o afirmare solemnă care să dovedească că ei credeau în ceea ce Biserica a crezut dintotdeauna, iar nu în vreo invenție individuală de-a lor.[148]

C. H. Turner, vorbind despre Crezul niceean, este chiar mai sugestiv: „vechile simboluri de credință erau crezuri pentru catehumeni, noul crez a fost unul pentru episcopi"[149]. Şi am văzut deja cum considerațiile polemice ulterioare aplicate silit Bisericii de către ereziile timpurii au făcut din Crez un element permanent al Liturghiei.

Similar multor altor adaosuri ulterioare la Liturghiei, Crezul este cu adevărat superfluu. Rugăciunea euharistică în sine, cu descrierea istoriei mântuirii şi a relatării Cinei Noului Legământ, este o mărturisire de credință suficientă. Dacă Crezul ar trebui să fie o parte a Liturghiei, locul său firesc ar fi acolo unde se întâlneşte în ritul roman, după citirile Liturghiei Cuvântului. Acolo scopul său didactic şi gradul său de adecvare, ca răspuns la kerigma ascultată în citirile scripturistice şi în omilie, ar fi mult mai aparente. Însă a fost introdus în Liturghia bizantină după domnia *disciplinei arcane*, ceea ce, posi-

[145] 26, *PG* 150, 421.

[146] *SL* 98, *ET* 84, *PG* 155, 296, 732.

[147] KELLY, *Creeds*, pp. 30 ff, DIX, *Shape*, p. 485.

[148] DIX, *Shape*, pp. 485-486.

[149] *History and Use of Creeds and Anathemas*, Londra, 1910, p. 24, citat în KELLY, *Creeds*, p. 205.

bil, a influenţat locul său, stabilindu-l după concedierea diverselor categorii [cărora nu le era permis să participe la Euharistie][150].

Folosirea originală a Crezului ca mărturisire baptismală de credinţă explică forma singulară „[Eu] cred" care se întâlneşte în majoritatea Liturghiilor bizantine, armene şi vest-siriene, chiar dacă simbolul credinţei era cântat, aşa cum vom vedea, de întreaga comunitate[151].

IV. Porunca privind păzirea uşilor

Porunca diaconală privind păzirea uşilor se întâlneşte, într-o formă sau alta, în toate mss. care dau vreo exclamaţie diaconală. Conform Arhieraticonului lui Gemistos, era proclamată, la fel ca toate celelalte exclamaţii diaconale, de pe amvon[152].

1. Textul poruncii: „Uşile, uşile; cu înţelepciune să luăm aminte (Τὰς θύρας, τὰς θύρας· ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν)"

În cadrul Liturghiei bizantine, exclamaţiile „*Înţelepciune!* (σοφία)" şi „*Să luăm aminte!* (πρόσχωμεν)" au acelaşi rol: sunt invitaţii la atenţie şi sunt interşanjabile. Sunt variate doar pentru a evita monotonia, după cum se poate vedea în cadrul dialogului care precede citirea Apostolului[153]. Cel mai vechi evhologhion, codicele *Barberini 336*, şi alte câteva izvoare constantinopolitane, italiene sau de provenienţă orientală, dau doar o singură exclamaţie, *„să luăm aminte!* (πρόσχωμεν)", alături de porunca privind păzirea uşilor[154].

[150] Cf. Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, p. 468.

[151] *Ibid.*, p. 463; Hanssens, *Institutiones* III, pp. 297-299. Totuşi, melchiţii îl folosesc la plural; la fel şi CHR armeană (Aucher, *Versione armena*, p. 387).

[152] Dmitrievski II, p. 312.

[153] Mateos, *Celebrarea*, pp. 83-85, 134 [trad. rom., pp. 93-94, 157]; cf. Cabasila, *Liturgiae expositio* 21, *PG* 150, 413.

[154] Constantinopolitane: BAS din *Codex Pyromalus* (Goar, p. 155) şi versiunea Johannisberg (Cochlaeus, *Speculum*, p. 125); versiunea latină a BAS din codicele *Paris Nouv. Acq. lat. 1791*, creat în Italia pe baza unui ms. care cuprindea vechea versiune constantinopolitană a CHR (Strittmatter, *Missa graecorum*, p. 100. Cf. Jacob, *Formulaire*, pp. 232 ff.); versiunea lui Leon Thuscus (Jacob, *Toscan*, p. 152); codicele *Paris Coislin Gr. 214* (ff. 10ᵛ, 22ᵛ); Nichita Stithatul, *Epistola 8* şi *De paradiso*

Textul receptus, începând prin exclamația „*cu înțelepciune* (ἐν σοφίᾳ)", este întâlnit prima dată în versiunea CHR a lui Ambrosie Pelargus din *Codex Sancti Simeonis*, un ms. palestinian de la începutul secolului al XI-lea (*ante* 1030)[155], și apare în mai multe izvoare orientale și italiene începând cu secolul al XI-lea[156]. *Protheoria* (*c.* 1055-1063) din Andida Pamfiliei Secunda, ai cărei autori sunt foarte atenți să se conformeze uzanțelor Marii Biserici, are aceeași exclamație[157]. Dar, aparent, era necunoscută Constantinopolului înainte de secolul al XII-lea, după cum vedem în versiunea Johannisberg, în codicele *Pyromalus*, la Nichita Stithatul și în versiunea lui Leon Thuscus[158]. În practica Marii Biserici apare pentru prima dată în secolul al XII-lea, în codicele *Paris Gr. 347* (p. 85), *Burdett-Coutts III, 42*[159], și în diataxa arhierească din *British Museum Add. 34060* (sec. XII-XIII)[160]. Însă, în timpul secolelor X-XII întâlnim codice contemporane ale aceleiași tradiții ms. care diferă în această practică[161]; și, astfel, se pare că folosirea exclamațiilor diaconale nu era fixată la modul absolut înainte de răspândirea diataxelor în secolele XIII-XIV[162].

16 (ed. DARROUZÈS, *SC* 81, pp. 172, 280, 286); italiene: *Barberini 336* (*LEW*, p. 321, 4); *Grottaferrata Gb IV* (ff. 8^{v}, 21^{v}) și *Gb II* (ff. 13^{r}, 29^{v}); *Barberini Gr. 316* (f. 18^{v}); *Bodleian Auct. E.5.13.* (f. 16^{r}) și *Add. E.12.* (sul); orientale: CHR georgiană timpurie (JACOB, *Version géorgienne*, p. 104) și CHR armeană (AUCHER, *Versione armena*, p. 387). A se vedea și mss. BAS slavonă în ORLOV, *Liturgiia*, p. 161. Însă unele izvoare au ambele practici în unul și același ms. Cf. *Slujebnikul lui Vladimir* (sec. XIV): CHR are doar *вонмем* (KOVALIV, *Molitovnik*, f. 21^{v}) pe când BAS are textul complet (f. 58^{r}). Mai multe alte izvoare sunt citate la începutul acestui capitol, secțiunea A. II.

[155] PELARGUS, *Liturgia*, f. C3^{v}.

[156] Spre ex., *Grottaferrata Gb XX* (BAS, sec. XI, f. 39^{v}) și vechea versiune arabă a CHR (BACHA, *Versions arabes*, p. 459); *Sinai Gr. 961* (sec. XI-XII, DMITRIEVSKI II, p. 76); *Bodleian Cromwell 11*, 1225 d.Hr. (p. 35); BAS otrantană din sec. XIII-XIV și revizuirea otrantană a versiunii lui Leon Thuscus (JACOB, *Otrante*, pp. 71, 98); *British Museum Harl. 5561* (sec. XIII, f. 13^{v}) și *British Museum Add. 18070* (sec. XV, sul); *Moscova Sinod 261* (sec. XIV, originea dată în KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 299, la nr. 279); sulurile din sec. XV: *Geneva 24* și *25*; *München 540* (f. 15^{v}); etc.

[157] *PG* 140, 444.

[158] Cf. nota 154.

[159] SWAINSON, *Greek Liturgies*, p. 127.

[160] Ed. ARABATZOGLOU, *Bibliotheke*, p. 238.

[161] A se compara izvoarele citate la notele 154, 155, 156.

[162] Cf. diataxele din *Moscova Sinod* 381 (sec. XIII-XIV, KRASNOSELȚEV, *Materialî*, p. 26) și a lui Filotei (TREMPELAS, p. 11).

Versiunile lui Ambrosie Pelargus şi Leon Thuscus şi codicele *British Museum Add. 34060* şi *Sinai Gr. 961* adaugă precizarea că *arhidiaconul* este cel care rosteşte această exclamaţie.

Trebuie remarcată unicitatea formei *„cu înţelepciune* (ἐν σοφίᾳ)". În toate celelalte cazuri în care această exclamaţie se întâlneşte în Liturghia sau cultul bizantin are forma simplă *„Înţelepciune!* (σοφία)". Dar, evident, cealaltă formă are o lungă istorie. IAK introduce Crezul prin formula „ἐν σοφίᾳ Θεοῦ πρόσχωμεν (*Întru înţelepciunea lui Dumnezeu să luăm aminte!*"[163], iar Liturghia coptă are, transliterat, acelaşi text[164]. Introducerea etiopiană la Crez aparţine aceleiaşi tradiţii: *„Să rostim toţi întru înţelepciunea Domnului"*[165], deşi vest-sirienii omit prepoziţia, dând doar *„Barek mor. Sofiya te'u. Proskomen"*[166]. Deoarece tradiţia este constantă în GrIAK începând cu secolul al IX-lea[167], ar trebui, probabil, să analizăm formele palestiniene pentru a identifica originea exclamaţiei bizantine *„cu înţelepciune* (ἐν σοφίᾳ)". Aceasta este confirmată de faptul că apare pentru prima dată, şi mult mai stabil, în izvoarele bizantine de provenienţă italiană şi orientală în secolele XI-XII, după cum am văzut mai sus.

Efectul acestei noi formule era transformarea avertismentului într-o formulă de introducere a Crezului. Aşa este interpretată de tâlcuitorii ulteriori, ca Sfântul Nicolae Cabasila[168], în timp ce, anterior, *„să luăm aminte!* (πρόσχωμεν)" era considerată o exclamaţie care atrăgea atenţia asupra păzirii uşilor. Vedem limpede acest lucru în *Epistola 8* a lui Nichita Stithatul: „...exclamaţia *Uşile! Uşile! Să luăm aminte!* Îi atenţionează pe ipodiaconi să stea lângă uşile bisericii şi să prevină, aşa cum am spus, intrarea necredincioşilor şi a catehumenilor..."[169].

Alte două izvoare constantinopolitane timpurii, BAS din secolul al X-lea din versiunea Johannisberg şi *Codex Pyromalus*, adaugă o introducere la Crez: „Τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν· καὶ τὸ σύμβολον ψάλλωμεν (*Uşile, uşile, să luăm aminte; şi simbolul să îl*

[163] Mercier, p. 182, 18.

[164] *LEW*, p. 161, 34; Hanssens, *Institutiones* III, p. 294.

[165] *LEW*, p. 225, 33; Hanssens, *Institutiones* III, p. 296.

[166] Prin urmare *LEW*, p. 82, 3 greşeşte. Îi suntem recunoscător colegului nostru W.F. Macomber pentru informaţiile privind practica siriană actuală.

[167] Mercier, p. 182, 18.

[168] *Liturgiae expositio* 21, *PG* 150, 413.

[169] Ed. Darrouzès, *SC* 81, p. 286.

cântăm)"[170]. Nicăieri altundeva nu am întâlnit această formulă, deşi ar putea fi presupusă în numeroase alte mss. timpurii care dau doar incipiturile exclamaţiilor diaconale.

2. *CARE UŞI?*

La care uşi se referă această exclamaţie? Rubricile contemporane poruncesc, pentru o celebrare fără arhiereu, ca perdeaua uşilor altarului să fie închisă după Intrarea Mare şi să fie deschisă la exclamaţia „Uşile! Uşile!". Însă sfintele uşi, uşile centrale ale iconostasului care au fost închise, împreună cu perdeaua, după Intrarea Mare, ar trebui să rămână închise până la momentul împărtăşirii. În practică se întâlneşte o mare varietate. Spre exemplu, grecii şi melchiţii ignoră de obicei aceste rubrici şi lasă atât uşile cât şi perdeaua lor deschise pe parcursul întregii Liturghii (unii le închid pentru împărtăşirea clericilor).

Dar, ignorând practicile actuale, uşile la care se referă exclamaţia sunt cele ale bisericii, care au fost închise după concedierea diverselor categorii. Este evident din scrierea Sfântului Maxim Mărturisitorul. Înainte de a explica Intrarea Mare, remarcă: „Închiderea uşilor bisericii, care are loc după citirea Evangheliei şi concedierea catehumenilor, semnifică trecerea lumii materiale"[171]. Erau închise încă în vremea sa uşile bisericii? Posibil, deşi nu mai avea loc expulzarea catehumenilor, în ciuda faptului că era anunţată concedierea lor, aşa cum se întâmplă şi astăzi[172]. Dar dacă ar fi fost închise, aceasta avea loc după concedieri şi, prin urmare, ar trebui înţeleasă aici ca o paralelă a avertismentului final din *Constituţiile Apostolice*, chiar înainte de Anafora. Chiar dacă cei ce nu sunt credincioşi au fost concediaţi mai înainte, diaconul zice: „Niciunul dintre catehumeni, niciunul dintre cei care nu sunt ortodocşi [să nu rămână]..."[173].

[170] GOAR, p. 155 (citat la începutul acestui capitol). Versiunea Johannisberg spune: „*Diaconus*. Ostia. Ostia. *Et clauduntur ostia. Diac.* Intendamus & canamus Symbolum" (COCHLAEUS, *Speculum*, p. 125).

[171] *Myst.* 15, *PG* 91, 693, şi cf. 13, 23-24, *ibid.*, 692, 700, 704. Totuşi, în tradiţia siriană din codicele *Rahmani* din secolul al VI-lea citat în cap. I, uşile la care se face referire pot fi foarte bine şi cele ale altarului. Cf. partea I, cap. I, secţiunea C.IV.

[172] Cf. Sf. MAXIM (?) *Scholia* 3, 3, 4, *PG* 4, 141.

[173] *ConstAp* VIII, 12, 2, FUNK I, p. 494.

3. *„Uşile" devin uşile canceliilor*

Totuşi, la un moment dat, exclamaţia *„Uşile! Uşile!"* a început să fie aplicată uşilor canceliilor sau ale iconostasului. Urtextul Sfântului Gherman ignoră acest aspect. Rubricile din BAS din secolul al X-lea din codicele *Pyromalus* şi versiunea Johannisberg poruncesc ca „uşile" să fie închise la porunca *„Uşile! Uşile!"*, fără a indica despre care uşi este vorba[174]. Dar, fără nicio îndoială, se referă la uşile altarului, căci imediat după Anafora diaconul de pe amvon exclamă „Ἀνοιχθήτωσαν αἱ θύραι *(Aperiantur Ostia) [= Să fie deschise uşile].* Şi uşile sunt deschise"[175]. Practica deschiderii uşilor după Anafora se întâlneşte în rubricile din codicele *Rossano* (*Vatican Gr. 1970*, f. 23ᵛ)[176] din secolul al XII-lea şi în câteva mss. slavone până în secolul al XV-lea[177]. Rubricile din versiunea CHR a lui Leon Thuscus indică, de asemenea, închiderea uşilor chiar înainte de Crez: *„Şi după ce s-a dat sărutarea păcii, arhidiaconul care stă afară îi indică diaconului care stă la intrarea canceliilor să închidă uşile"*[178]. Trebuie remarcat că uşile sunt închise de diaconul care stă afară; prin urmare, probabil, se deschideau spre exterior, nu spre interior, cum se întâmplă astăzi.

Dintre comentariile ulterioare, *De sacra liturgia*, un text medieval atribuit lui Ioan Postitorul († 595), face referire la închiderea uşilor (canceliilor, fără îndoială) imediat după Intrarea Mare[179].

Protheoria (de la jumătatea secolului al XI-lea) adaugă faptul că perdeaua uşilor centrale ale canceliilor este şi ea închisă, menţionând că este vorba de un obicei monahal:

> Închiderea uşilor şi tragerea perdelei de deasupra lor, precum se obişnuieşte în mânăstiri, şi acoperirea Sfintelor Daruri cu un acoperământ

[174] Cf. nota 170.

[175] Goar, p. 156; Cochlaeus, *Speculum*, p. 130.

[176] Swainson, *Greek Liturgies*, p. 93 ap. critic (b). Cf. Jacob, *Formulaire*, p. 243.

[177] Cf. Petrovski, *Rédaction slave*, p. 909. S-a renunţat la acest obicei în versiunile din secolul al XVI-lea (*ibid.*, p. 921).

[178] *„Et post datum pacis osculum innuit archydiaconus extra stanti diacono ut introitus cancellorum ianuas claudat"* (Jacob, *Toscan*, p. 152, citat *supra*, secţiunea A.II).

[179] În Pitra, *Spicilegium Solesmense* 4, Paris, 1858, p. 442. Simplul fapt că textul foloseşte termenul de „Intrare Mare" este suficient pentru a trăda faptul că nu este autentic. Acest termen nu apare decât în secolele XII-XIII (cf. partea 1, cap. V, nota 52).

numit *aer*, înseamnă, după cum credem, noaptea aceea în care a avut loc trădarea Domnului de către ucenicul Său... Momentul în care se ridică aerul şi când se strânge perdeaua şi când se deschid uşile închipuie dimineaţa în care L-au adus pe Domnul şi L-au predat conducătorului Pilat din Pont...[180]

Protheoria nu tâlcuieşte întotdeauna elementele de ritual în ordinea lor adevărată în această parte supraîncărcată a Liturghiei[181] dar, din context, este limpede faptul că uşile şi perdeaua lor au fost închise după Intrarea Mare şi au rămas închise în timpul Anaforalei. Din nou, nu este foarte limpede momentul în care au fost iarăşi deschise. Deoarece pasajul citat se referă la aer, perdea şi uşi împreună, s-ar părea că perdeau şi uşile erau deschise atunci când aerul a fost ridicat după Crez. Pe de altă parte, întreaga perioadă în care altarul este închis este asemănată primei nopţi a pătimirilor, şi în „în momentul închiderii uşilor şi a perdelei", „ipodiaconii să stea afară în spaţiul sfântului naos, ca într-o curte a sfântului altar", exclamând: „Câţi [suntem] credincioşi (Ὅσοι πιστοὶ)", pentru ai avertiza pe credincioşii care stau în biserică să fie cu luare aminte să nu cadă asemenea lui Petru când a aşteptat afară, în antecamera arhiereului[182]. Locul tradiţional al acestei exclamaţii ieşite din uz era după *Sanctus*. Aici o întâlnim în versiunea lui Leon Thuscus: *„Acestea fiind rostite, zic ipodiaconii*: Câţi sunteţi credincioşi, rugaţi-vă"[183]. Şi diataxa arhierească dintr-un ms. din secolul al XV-lea din biblioteca schitului rusesc Sf. Andrei, Athos, îi cere ipodiaconului să zică „Câţi [suntem] credincioşi (Ὅσοι πιστοὶ)" de trei ori după *Sanctus*, de trei ori după cuvintele instituirii şi, tot de trei ori, la pomenirea Născătoarei de Dumnezeu[184]. Contextul exclamaţiei este, evident, Anaforaua. După aceasta, *Protheoria* adaugă faptul că diaconii care stau afară păstrează liniştea între credincioşi pentru ca preoţii să poată să se împărtăşească cu Sfintele Taine netulburaţi („τῶν θείων μυστηρί-

[180] 21, *PG* 140, 445 [trad. rom., pp. 80-81].

[181] Cf. nota 142 *supra*.

[182] *Protheoria* 21-22, *PG* 140, 445, 448 [trad. rom., p. 81]. Cf. BORNERT, *Commentaires*, p. 200.

[183] *„His ita pronuntiatis, dicunt subdiaconi:* Quicumque estis fideles, orates" (JACOB, *Toscan*, p. 154).

[184] DMITRIEVSKI I, p. 171.

ων μεταλαμβάνουσι"). Continuă, vorbind despre ripidele pe care diaconii le mişcă deasupra darurilor în timpul Anaforalei[185].

Următorul pas al acestei dezvoltări interesante apare ca urmare a practicii închiderii uşilor imediat după Intrarea Mare. Fiind închise, literalismul liturgic a cerut curând ca aceste uşi să fie deschise din nou la exclamaţia *„Uşile! Uşile!"*. Întâlnim aceasta pentru prima dată în comentariul Sfântului Nicolae Cabasila (*c.* 1350): exclamaţia care cere închiderea uşilor a început să fie interpretată ca referindu-se la deschiderea lor:

> Apoi preotul îndeamnă pe toţi să mărturisească ceea ce au învăţat să creadă despre Dumnezeu, adică înţelepciunea cea adevărată... Acestei înţelepciuni ne îndeamnă preotul să-i deschidem toate uşile: „Uşile, uşile, cu înţelepciune să luăm aminte!", adică gurile şi urechile noastre, ca şi cum ar spune: Însuşiţi-vă această înţelepciune, grăind-o şi ascultând-o necontenit... Iar credincioşii rostesc întreaga mărturisire, adică Simbolul credinţei.[186]

Interpretarea Sfântului Nicolae Cabasila este pur spirituală, însă Sfântul Simeon al Tesalonicului († 1425) ne arată că este vorba de o reflexie a aceleiaşi modificări în plan practic: uşile iconostasului sunt închise după Intrarea Mare şi deschise din nou înainte de Crez[187] – o practică reluată de unii preoţi ortodocşi din Statele Unite[188].

Nu ne miră faptul că Dr. Covel, pe tonul obişnuit, polemic, dintr-o perioadă extrem de mulţumită de gradul propriei cunoaşteri, interpretează acest gest ca pe o ocazie de a-şi exprima exasperarea cu privire la bieţii greci nereformaţi: „Şi-au amestecat şi şi-au ciopârţit şi şi-au schimbat slujbele în aşa măsură încât nu mai sunt în stare să le înţeleagă nici chiar ei..."[189].

---

[185] 22, *PG* 140, 448. Textul medieval interpolat al Sf. Gherman citează pasajul din *Protheoria* privind închiderea şi deschiderea perdelei şi a uşilor, dar omite secţiunea cu privire la exclamaţie, dând astfel impresia că perdeaua şi uşile au fost deschise înainte de Anafora (*PG* 98, 425, 428).

[186] *Liturgiae expositio* 26, *PG* 150, 421 [trad. rom., p. 60].

[187] *ET* 83, *PG* 155, 732; *SL* 98, *ibid.*, 296.

[188] Cf. A. Schmemann, „On the Question of Liturgical Practices", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17, 1973, pp. 237-238.

[189] John Covel, *Some Account of the Present Greek Church...*, Cambridge, 1722, p. 37.

4. PERDEAUA ALTARULUI

Dintre izvoarele examinate de noi, doar *Protheoria* menționează închiderea perdelei altarului, fără îndoială, ca urmare a faptului că era vorba de o practică monastică, neîntâlnită în ritul Marii Biserici[190]. Însă, ulterior, practica s-a răspândit, cel puțin în practica rusească (deși nu în cadrul rubricilor) exclamația *„Ușile!"* este interpretată ca referindu-se la perdea, care este deschisă la această exclamație, după ce a fost închisă, împreună cu ușile, după Intrarea Mare. Totuși, în *Protheoria*, atât perdeaua cât și ușile s-ar fi putut să rămână închise în timpul Anaforalei, o practică încă respectată în România (am văzut-o, cel puțin, în mânăstirile Putna și Neamț).

De fapt, în perioada în care a fost redactată *Protheoria* întâlnim pentru prima dată în literatura bizantină o justificare teologică pentru altarul ascuns considerat astăzi a fi o expresie „tipică" a spiritului creștinătății bizantine. Nichita Stithatul de la Studion († *c.* 1090), în *Epistola 8* îl atacă pe corespondentul său, Grigorie Sofistul, pentru faptul că dă o interpretare exclusiv spirituală poruncii *„Ușile! Ușile!"*. Mai degrabă, afirmă Nichita, aceasta este adresată ipodiaconilor care trebuie să păzească ușile pentru a nu permite intrarea necredincioșilor și a catehumenilor[191]. Totuși, acceptă și un sens spiritual: porunca ne cere să păzim ușile minții noastre și să închidem ușile simțurilor noastre și să nu îngăduim ochilor noștri să privească Sfintele Taine îndeplinite de către preot în altar[192]. Și continuă, dezvoltând abordarea orientală clasică: „Căci contemplarea și vederea acestor Taine este consfințită de Dumnezeu și de către apostoli doar preoților care le aduc...". Laicilor le este interzis și numai să-și îndrepte „privirea nesfințită" la aceste Sfinte Taine.

> Să știi că locul laicilor în adunarea credincioșilor în timpul Anaforalei este departe de altar. Lăuntrul altarului este numai pentru preoți, diaconi și ipodiaconi; partea aflată în afară, împrejurul altarului este pentru monahi și pentru celelalte trepte ale ierarhiei; înapoia lor și a soleei, laicilor... Cum poate atunci de la o asemenea depărtare, un laic,

[190] Text citat mai sus, secțiunea 3.
[191] 5, ed. DARROUZÈS, *SC* 81, p. 286.
[192] *Loc. cit.* și *De paradiso* 16, *ibid.*, p. 172.

căruia nu îi este îngăduit, să contemple Tainele lui Dumnezeu săvârşite cu cutremur de către preoţii Săi?[193]

Nichita nu implică ideea că laicii *nu puteau* contempla Tainele pentru că erau complet ascunse: aceştia *nu cutezau* să le privească şi, oricum, erau mult prea departe de altar pentru a le putea vedea.

Şi, astfel, perdeaua altarului reprezintă o rafinare ulterioară care a apărut în această perioadă, dar care, la acea vreme, nu era încă generalizată. Aceasta se poate vedea foarte clar dintr-o epistolă a lui Nichita hartofilaxul şi singhelul Marii Biserici adresată lui Nichita Stithatul cu privire la disputa sa cu Grigorie. Îşi exprimă acordul cu opiniile lui Nichita Stithatul şi adaugă o serie de detalii cu privire la perdeaua altarului. Nimeni aflat în deplinătatea facultăţilor mintale, spune el, nu ar putea considera *„Uşile! Uşile!"* ca fiind o exclamaţie adresată celor din afara altarului pentru a lua aminte la Sfintele Taine. Acestea sunt ascunse şi săvârşite în tăcere şi, prin urmare, cum ar putea fi cineva atent la ele?

În alte locuri, şi eu am văzut chiar o perdea atârnată în jurul sfântului altar în timpul tainelor. Este întinsă şi acoperă totul aşa încât nici măcar preoţii nu pot fi văzuţi de cei aflaţi afară. Aşa a făcut Domnul Eustatie, cel de fericită pomenire între patriarhi.[194]

Prin urmare, la Marea Biserică altarul nu era ascuns printr-o perdea a canceliilor în timpul Anaforalei. Era vorba de o practică pe care Nichita a văzut-o „în alte părţi" – deci nu la Constantinopol – deşi punerea acestei practici pe seama patriarhului Eustatie al Constantinopolului (1019-1025) face dificil de înţeles la ce se referea prin „alte locuri". Oricum, la Marea Biserică se spune că Tainele erau „ascunse" nu pentru că nu puteau fi văzute, ci pentru că erau săvârşite în tăcere. Aşadar, ascunderea altarului de popor printr-un zid compact şi prin perdele, obicei considerat de obicei ca fiind „caracteristic" pentru ritul bizantin, este o practică monastică medievală necunoscută înaintea secolului al XI-lea. Cel puţin aceasta este concluzia la care a ajuns Mathews după ce a reexaminat mărturiile privind „ascunderea Tainelor" în tradiţia Marii Biserici şi nu avem niciun

[193] *Epistola 8*, 5, *ibid.*, p. 286.

[194] *Ibid.*, pp. 232-235. Pentru cei doi Nichita, a se vedea *Introduction*, *ibid.*, p. 17.

argument care ne-ar permite să-i punem la îndoială interpretarea dată mărturiilor sau concluziile sale. Totuşi, trebuie reţinut faptul că vorbim aici doar de tradiţia constantinopolitană. Existenţa unui altar ascuns în Siria şi în alte părţi într-o perioada mult anterioară este universal acceptată[195]. Însă mărturiile de la Constantinopol demonstrează existenţa unei tradiţii destul de diferite, după cum vom vedea în rândurile de mai jos.

5. „ASCUNDEREA TAINELOR" ÎN RITUL MARII BISERICI[196]

Esenţa problemei este legată de întrebarea dacă altarul bizantin timpuriu era acoperit cu perdele în timpul anumitor părţi ale Liturghiei, căci este binecunoscut faptul că, în perioada preiconoclastă, canceliile bizantine erau o barieră care împiedica accesul, nu vizibilitatea, aşa cum este cazul în Apus[197]. În timpul Evului Mediu, după victoria definitivă împotriva iconoclasmului, s-au adăugat din ce în ce mai multe icoane la cancelii, însă iconostasul compact nu apare până în secolul al XIV-lea[198].

[195] Cf. TAFT, *Bema*, pp. 347-348 şi referinţele de acolo; a se vedea şi SCHNEIDER, *Studien*, 1: ΚΑΤΑΠΕΤΑΣΜΑ; VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, pp. 42-47; G. KHOURI-SARKIS, „Notes sur l'anaphore syriaque: prière du voile", *OrSyr* 5, 1960, 363-384; 7, 1962, 277-296; 8, 1963, 3-20; MATHEWS, *Early Churches*, pp. 169-170.

[196] Cf. MATHEWS, *Early Churches*, pp. 162-171.

[197] *Ibid.*, *passim*, mai ales pp. 23-27, 32-33, 37-39, 54, 96-99, 109-110, 178-179; fig. 32; pl. 95-98. La ilustraţiile cu altare indicate de Mathews, se poate adăuga „Uciderea lui Zaharia" (*c.* 1260) din *The Church of Haghia Sophia at Trebizond*, ed. D. TALBOT RICE, Edinburgh, 1968, p. 94, fig. 59. A se vedea şi referinţele din nota următoare.

[198] Nu avem încă un studiu definitiv despre iconostas, însă informaţii pertinente pot fi găsite în studii ca L. BRÉHIER, „Anciennes clôtures de chœur antérieures aux iconostases dans les monastères de l'Athos", *Studi bizantini e neoellenici* 6, 1940, 48-56; A. GRABAS, „Deux notes sur l'histoire de l'iconostase d'après des monuments de Yougoslavie", *Zbornik radova Vizantološkog Instituta* 7, 1961, 13-22; J.B. KONSTANTYNOWICZ, „Ikonostasis", *Studien und Forschungen*, Bd. I, Lwów, 1939; G.A. SOTERIOU, *Χριστιανική καὶ Βυζαντινή Ἀρχαιολογία* I, Atena, 1942, pp. 200-206; ID., *Αἱ Παλαιοχριστιανικαὶ Βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος*, Atena, 1931, pp. 222-225; J. WALTER, „The Origins of the Iconostasis", *Eastern Churches Review* 3, 1971, 251-267. În textul citat mai sus din *De ceremoniis* am văzut că patriarhul dădea sărutarea păcii din interiorul altarului împăratului care se afla afară şi, după cum remarcă WALTER (p. 225), acest gest ar fi fost aproape imposibil dacă canceliile reprezentau o barieră compactă. Cf. *supra*, secţiunea A.IV.

În privinţa perdelelor, Mathews clarifică mai întâi diversele referinţe care sunt mai corect interpretate ca referindu-se la pânzeturi decorative, acoperăminte etc., apoi abordează problema ciboriumului şi a perdelei canceliilor care ar putea fi folosite pentru a ascunde altarul şi sfânta masă[199]. Mărturiile, artistice, arheologice şi literare, sunt puţine. Majoritatea miniaturilor, frescelor etc., reprezentând altare bizantine timpurii indică existenţa unor cancelii joase, de tip parapet şi a unui ciborium fără perdele[200]. Reprezentările artistice şi mărturiile literare dovedesc existenţa perdelelor ciboriumului în perioada bizantină târzie[201]. Totuşi, acestea nu erau folosite pentru a ascunde altarul în timpul slujbelor, ci erau trase şi fixate de coloane pentru a descoperi sfânta masă[202]. Pentru existenţa perdelelor canceliilor există chiar mai puţine mărturii. Din mărturiile arheologice, ştim că unele biserici aveau doar cancelii joase, de care era imposibil să fie atârnată vreo perdea[203]. Nu există alte mărturii arheologice utile, iar în izvoarele literare preiconoclaste „referirile la perdele care înconjurau altarul sunt numeroase în Egipt, Siria şi Pont încă de la o dată timpurie, însă nu există nicio menţionare a lor la Constantinopol"[204]. Mult-citatul pasaj din *Descrierea Sfintei Sofia* a lui Paul Silenţiarul (rândurile 755-805) a fost de curând interpretat ca referindu-se la pânzeturile sfintei mese, iar nu la perdelele ciboriumului[205].

Şi astfel, se pare că perdelele ciboriumului sau ale altarului – la fel ca şi alte dezvoltări ale altarului bizantin, cum ar fi transformarea canceliilor în iconostas – îşi au originea în marea tulburare a istoriei bisericeşti bizantine: criza iconoclastă. *Hronografia* lui Teofan ne relatează că iconofilul Mihail I, în anul 811, a adăugat la ciboriumul

[199] *Early Churches*, pp. 163 ff.

[200] *Ibid.*, p. 165.

[201] Sf. Simeon al Tesalonicului, *ST* 133, 139, *PG* 155, 341, 348; *ET* 6, *ibid.*, 704; şi descrierea Hagiei Sophia făcut de Antonie din Novgorod (*c.* 1200) din B. de Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient*, Geneva, 1889, p. 92, citat în Mathews, *Early Churches*, pp. 167-168. Pentru reprezentările artistice cf. *ibid.*, p. 175 n. 60.

[202] Mathews, *Early Churches*, pp. 167-168.

[203] *Ibid.*, p. 168 şi referinţele din notele 197-198, *supra*.

[204] *Ibid.*, p. 169.

[205] Cf. *Ibid.*, p. 166 şi autorităţile citate acolo. Pentru pasajul care ne interesează, a se vedea *PG* 863, 2148-2150.

altarului de la *Hagia Sophia* perdele brodate cu imagini sfinte[206]. După cum arată Mathews, acestea au avut o viață scurtă şi, cu siguranță, nu au supraviețuit urcării pe tron a lui Leon Armeanul în anul 813, sau Sinodului iconoclast de la Hagia Sophia din anul 815[207]. Mai mult, nu este nicio mărturie care să sugereze că aceste perdele erau închise în timpul slujbelor pentru a ascunde sfânta masă.

Niciun comentariu anterior *Protheoriei* (*c.* 1055-1063) nu menționează existența unor perdele menite să ascundă altarul. Conform scriitorilor preiconoclaşti, cum ar fi Procopius, Sfinții Maxim sau Gherman, altarul este separat fizic de laici şi inaccesibil acestora, dar nu ascuns privirii. Fiind atât de preocupați de explicarea simbolică a ritualului extern, vizibil, cu siguranță că le-ar fi fost imposibil să se abțină să comenteze ceva atât de plin de posibilități simbolice, cum ar fi un altar complet ascuns vederii în timpul celor mai sfinte momente ale Liturghiei[208]. Aşa cum Mathews remarcă corect,

> Ar fi vorba de o anomalie dacă tâlcuitorii ar fi descris în detaliu elementele altarului care erau ascunse de laici dar, în acelaşi timp, ar fi uitat să explice elementul care ar fi fost cel mai evident pentru publicul lor laic: o perdea care să ascundă altarul. Şi pare foarte improbabil ca Gherman, care este atent să explice amănunțit sensul fiecăruia dintre acoperămintele potirului, ar fi omis existența unor perdele care acopereau întregul altar.[209]

Mathews nu menționează pasajul important din scrierea lui Nichita, singhelul şi hartofilaxul Marii Biserici, citat mai sus. Dar nici acest text nu contrazice teza lui Mathews. Este vorba de un element posticonoclast şi, mai mult, se referă la faptul că practica ascunderii altarului de credincioşi prin intermediul perdelelor este străină de Marea Biserică. Şi, după cum am văzut deja, *Protheoria*, încercând, oricând este posibil, să justifice o practică liturgică prin legarea ei de ritul Marii Biserici, afirmă că perdelele sunt o practică monastică şi nimic mai mult.

---

[206] Ed. C. DE BOOR, Leipzig, 1883, I, p. 494 (= *PG* 108, 993).
[207] *Early Churches*, p. 167.
[208] *Ibid.*, pp. 169-171.
[209] *Ibid.*, p. 170.

Odată cu căderea Constantinopolului sub latini în timpul Cruciadei IV (1204) şi a influenţei monastice consecutive asupra ritului capitalei[210], sau, poate, ca o consecinţă a răspândirii rapide a practicilor monahale în Evul Mediu, iconostasul medieval complet dezvoltat, cu perdelele sale, s-a generalizat în Biserica Bizantină.

6. *Icoanele în cadrul Liturghiei*

Deoarece vorbim despre bariera altarului şi alte teme adiacente, probabil că merită adăugat, ca notă adiţională, faptul că, în ciuda tuturor celor auzite cu privire la locul icoanelor în Liturghia bizantină, nu am văzut niciun evhologion sau diataxă care să facă vreo menţiune cu privire la rolul icoanelor în cadrul ritualului Liturghiei[211]. Doar în ediţiile tipărite ulterioare întâlnim rubrici care să indice cădirea icoanelor iconostasului. Bineînţeles, icoanele au ajuns să joace un rol important în pietatea bizantină, însă (cu excepţia sărbătorilor, bineînţeles) locul lor presupus în cadrul Liturghiei nu poate fi documentat de niciun text liturgic. Istoric, nu au jucat un rol în cadrul ritualului Liturghiei bizantine, iar prezenţa lor pe iconostas sau în alte locuri, nu poate fi considerată ca o condiţie indispensabilă pentru celebrarea Liturghiei Marii Biserici.

V. Cine rostea Crezul?

În practica grecească contemporană, Crezul este rostit de către un solist sau de către episcop sau liturghisitorul protos în timp ce comunitatea îl zice întru sine sau, în unele biserici, este rostit cu voce tare de către toţi. La ruşi şi la ceilalţi slavi, cântarea Crezului, de către cor sau popor, reprezintă regula.

---

[210] Cf. Sf. Simeon al Tesalonicului, *De sacra precatione* 301, 347, *PG* 155, 553, 625; Mateos, *Typicon*, I, p. XII.

[211] Cele două rugăciuni pregătitoare rostite înaintea Icoanelor lui Hristos şi Născătoarei de Dumnezeu nu se găsesc nici măcar în ediţia princeps. Unele diataxe îi cer preotului să sărute icoanele înainte de a intra în altar să se înveşmânteze (*Ethnike bibl. 662*, sec. XII-XIII, Trempelas, p. 1; *Moscova Sinod 381*, sec. XIII-XIV, *Vat. Gr. 573*, sec. XIV-XV, Krasnoseltev, *Materialî*, pp. 19, 95).

Conform rubricilor din *Ieratikonul* de la Atena (1951, p. 85), trebuie rostit „clar şi inteligibil" de către episcopul sau clericul principal care asistă – dar nu slujeşte – la Liturghie, în timp cei ceilalţi aflaţi de faţă îl zic întru sine, iar ambele strane răspund „Amin". O practică similară este prescrisă pentru Liturghia arhierească în *Documentele* Sinodului de la Moscova din anii 1666-1667: întâistătătorul (*predstoiatel'*) îl rosteşte în afara altarului, în timp ce în altar îl rosteşte episcopul împreună cu clerul coliturghisitor[212]. *Cinovnikul de la Holmogorî*, ceva mai târziu, modifică rubrica astfel: „în afara [altarului] spun Simbolul", în timp ce coliturghisitorii procedează în acelaşi mod[213]. Însă orice alt izvor anterior ediţiilor tipărite pe care le-am consultat, fie comentariu, evhologhion, diataxă, arhieraticon sau altceva, timpuriu sau târziu, din orice ramură a tradiţiei bizantine, pune Crezul pe seama poporului, sau a clerului şi poporului, în cazul în care îl menţionează, cu o singură excepţie: codicele profund latinizat *Grottaferrata Gb XIX* (1591 d.Hr.), care îi cere preotului să îl rostească, cu *filioque* cu tot (ff. 10ᵛ-11ʳ)[214]. Ediţia princeps a lui Doukas

[212] *Deianiia*, f. 55ᵛ.

[213] Ed. GOLUBŢOV, p. 24.

[214] De către „popor": primele noastre codice italiene şi constantinopolitane, *Barberini 336* (*LEW*, p. 321), *Sevastianov 474* (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 250), BAS din *Karlsruhe EM 6* (ENGDAHL, p. 62), şi aproape toate evhologhioanele greceşti şi slavone pe care le-am văzut; ambele versiuni georgiene (JACOB, *Version géorgienne*, p. 104; TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 57); versiunile arabă şi armeană (BACHA, *Versions arabes*, p. 459; AUCHER, *Versione armena*, p. 387); şi diataxele din *Ethnike bibl. 662*, Filotei (TREMPELAS, p. 11), şi *Moscova Sinod 381* (KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 26).

De către „toţi": BAS din *Codex Pyromalus* şi din versiunea Johannisberg (GOAR, p. 155; COCHLAEUS, *Speculum*, p. 125); comentariile Sf. MAXIMUS (*Myst.* 18, *PG* 91, 695, interpolat în Sf. GHERMAN, *HE*, ed. Borgia, p. 35) şi Sf. NICOLAE CABASILA (*Liturgiae expositio* 26, *PG* 150, 421, citate *supra*, secţiunea 3).

De către „cler şi popor": versiunea lui Leon Thuscus (JACOB, *Toscan*, p. 153); BAS otrantană (JACOB, *Otrante*, p. 71); Arhieraticonul din *British Museum Add. 34060* (ARABATZOGLOU, *Bibliotheke*, p. 238); CHR din *Karlsruhe EM 6* (ENGDAHL, p. 22); diataxele din *Leningrad 423-Sava 305* (KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 90); *Cinovnikul de la Holmogorî* (ed. GOLUBŢOV, p. 24).

De către „cântăreţi şi popor": versiunea slavonă a diataxei lui Filotei din *Slujebnikul* mitropolitului Ciprian (codicele *Moscova Sinod* 344-601, KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 63).

O parte dintre aceste izvoare sunt citate mai sus, secţiunea A.II.

şi numeroase alte ediţii greceşti şi slavone (însă nu şi ediţia princeps slavonă) pun rostirea crezului pe seama stranei (corului)[215].

Astfel, Jungmann nu este suficient de acurat atunci când presupune, în privinţa Liturghiilor orientale, că „Simbolul este rostit, ca regulă, de către popor – şi aşa se întâmplă în Liturghiile egipteană şi bizantină. Sau este rostit de către un reprezentant al poporului. Dar nu este niciodată rostit de către preot şi nu este niciodată cântat"[216]. La ruşi şi în alte locuri este *întotdeauna* cântat. Practica grecească nu este uniformă dar, pe baza termenului „λέγε" folosit în rubrici, nu se poate susţine mare lucru, aşa cum face Jungmann în referinţele menţionate de el. În terminologia liturgică grecească, λέγειν, la fel ca siriacul *emar*, înseamnă „a cânta", dar şi „a citi", după cum se poate vedea, spre exemplu, în rubricile privind cântarea ectenii-lor de către diacon[217]. Câteva izvoare constantinopolitane sunt şi mai explicite: BAS din *Codex Pyromalus* şi versiunea Johannisberg şi arhieraticonul din codicele *British Museum Add. 34060*, afirmă că Simbolul este „cântat" de către toţi – *Codex Pyromalus* şi versiunea Johannisberg adaugă precizarea că arhidiaconul începe cântarea[218] – în timp ce lucrarea ulterioară, *De officiis* a lui Pseudo-Codinus (1350-1360), vorbeşte despre „citirea" (ἀνάγνωσις) Simbolului la Liturghia încoronării imperiale[219].

VI. Aerul

Care este, însă, originea interesantei practici contemporane a ridicării aerului imediat după sărutarea păcii şi a clătinării sale deasupra darurilor în timpul Crezului? În toate izvoarele timpurii aerul este ridicat doar după Crez, în timpul dialogului care precede Anafo-

[215] Cf. Orlov, *Liturgiia*, pp. 162-163, ap. critic; Goar, pp. 60, 141. Ediţia lui Erasmus (1537 d.Hr.) îl atribuie cititului (Goar, p. 91), o practică urmată încă în unele biserici.

[216] *Missarum Sollemnia* I, p. 468, citându-l pe Baumstark (*Messe*, p. 174) care ar fi trebuit să ştie mai bine.

[217] Spre ex., rubricile din *Codex Pyromalus*, Goar, pp. 153, 155; şi Goar, p. 226, r. 29; arhieraticonul lui Gemistos, Dmitrievski II, p. 312; etc. W.F. Macomber ne-a semnalizat existenţa unui echivalent siriac.

[218] A se vedea nota 214 şi *supra*, secţiunea A.II.

[219] Ed. Verpeaux, p. 267, 9.

raua; şi aceeaşi practică poate fi văzută încă în toate diataxele care menţionează ridicarea aerului din mss. şi ediţiile greceşti şi slavone până în secolul al XVI-lea[220].

1. ORIGINEA RITUALULUI AERULUI

Însă practica actuală are o lungă istorie care, se pare, îşi are originea în Siria. Sever al Antiohiei († 538) într-o epistolă (nr. 105) adresată Caesariei Hypatissa, spune următoarele cu privire la acoperământ în tradiţia antiohiană:

> [În] Palestina şi la Ierusalim, în timp ce preotul spune rugăciunea, diaconul adesea şi neîncetat ridică [acoperământul] şi îl coboară din nou, până la sfârşitul rugăciunii, şi după aceea preotul începe cererea aducerii jertfei. Ceea ce se face în acest fel ne aminteşte de pânza sau acoperământul de lână care s-a pogorât din cer la Petru...
>
> Prin urmare, din această pricină, pânza care este pusă deasupra celor de pe sfânta masă arată, prin ridicarea şi coborârea ei, darul bogat şi desăvârşit al Duhului dumnezeiesc, care, în viziune, i-a arătat lui Petru că include toate neamurile, care se coboară din ceruri peste [toate] cele puse înainte şi le consacră şi le sfinţeşte...[221]

Ulterior, Moise bar Kepha († 903) a încorporat o parte a acestui pasaj în comentariul său la Liturghie, atunci când vorbeşte de ridicarea acoperământului la porunca „Să stăm bine" de la începutul Anaforalei[222]. Menţionează că „îl ridică şi îl coboară de trei ori"[223].

Mai mult, De Meester a sugerat chiar că ar fi existat odinioară o *oratio veli* (rugăciunea acoperământului) în tradiţia bizantină, la fel ca în cea vest-siriană, şi că în acest moment acoperământul era legănat deasupra darurilor[224]. A presupus că introducerea ulterioară a Cre-

[220] Cf. izvoarele citate *supra*, secţiunea A.II; TREMPELAS, p. 93; ORLOV, *Liturgiia*, p. 163; şi izvoarele citate *infra*, în această secţiune.

[221] BROOKS, *Letters*, II, no. 105, pp. 257-258. Viziune lui Petru în *FA* 11, 5-10. Fragmentul păstrat din epistola lui Sever nu identifică „rugăciunea rostită" prin vreo referinţă anterioară.

[222] Ed. CONNOLLY-CODRINGTON, *Two Commentaries*, pp. 44-45. A se vedea S. JANERAS, „Une lettre de Severe d'Antioche utilisée par Moïse bar Képha", *Liturgica* (Montserrat) 3, 1966, pp. 67-72.

[223] *Two Commentaries*, *loc. cit.*

[224] *Origines*, p. 337.

zului în Liturghie a dislocat această rugăciune. Însă nu este altceva decât o simplă speculaţie. În primul rând, în tradiţia vest-siriană, „rugăciunea acoperământului/catapetesmei" poartă această denumire pentru că este rostită la ridicarea acoperământului, însă astfel de titluri provenite din simpla juxtapunere fizică a unor elemente reprezintă un fenomen liturgic obişnuit şi nu reprezintă, neapărat, o conexiune organică între elementele liturgice vizate[225]. În al doilea rând, *oratio veli* este, de fapt, o *rugăciune de apropiere de jertfelnic* (*accessus ad altare*), iar Liturghia bizantină are deja o astfel de rugăciune, *Rugăciunea punerii-înainte*. Nu există absolut nicio mărturie care ar putea sugera, în cadrul Liturghiei, prezenţa unei formule duplicat anterioare celor mai vechi evhologhioane mss. păstrate. Chiar dacă ar fi existat o astfel de formulă, aceasta a dispărut cu veacuri înainte de a avea prima mărturie a ritualului acoperământului în izvoarele bizantine. Trempelas leagă ritualul acoperământului de obiceiul clătinării ripidelor sau, în locul ripidelor, a unui acoperământ deasupra darurilor în timpul Anaforalei, o opinie susţinută de descrierea Liturghiei făcută de Paul Ricaut (1678):

> Crezul... este rostit şi acoperământul numit Aer (Ἀερας) este ridicat; apoi aerul este mişcat deasupra Pâinii cu o ripidă, semnificând vântul şi suflarea Duhului...[226]

Unii ar putea vedea şi o posibilă relaţie între formula „Să stăm bine... să luăm aminte, sfânta jertfă (înălţare) cu pace să o aducem" în timpul căreia acoperământul era odinioară mişcat şi folosirea termenului „Anafora", ca nume al acoperământului mare în câteva izvoare[227].

[225] Cf. partea 1, cap. III, nota 3.

[226] *The Present State of the Greek and Armenian Churches, anno Christi 1678*, Londra, 1679, p. 197. Cf. Trempelas, p. 93 nota 25. Pentru obiceiul mişcării ripidelor, a se vedea Teodor al Mopsuestiei, *Omilia 15*, 27 (ed. Tonneau-Devreesse, p. 509); *ConstAp* VIII, 12, 3 (Funk I, p. 496); Sf. Gherman, *HE* (ed. Borgia, p. 36); J. Moschus, *Pratum spirituale* 196 (*PG* 873, 308i); codicele *Grottaferrata Gb II* (Muretov, *K materialam*, p. 5); diataxele din *Ethn. bibl. 662* şi Filotei (Trempelas, p. 11) etc. Vestigiile acestei practici se găsesc încă în rubricile actuale (cf. *Ieratikon*, Atena, 1951, p. 85; *Slujebnik*, St. Petersburg, 1900, p. 142; *Cinovnik*, Moscova, 1798, f. 41^{r}, şi Varşovia, 1944, f. 11^{v}), deşi ruşii, cel puţin, nu ţin seama de aceste rubrici decât la hirotonia de diacon (cf. rânduiala hirotoniei în Goar, pp. 209-211).

[227] Cf. Jacob, *Formulaire*, p. 470.

2. APARIȚIA RITUALULUI AERULUI ÎN IZVOARELE BIZANTINE

Indiferent de originile sale îndepărtate, doar din BAS din secolul al X-lea din *Codex Pyromalus* și din versiunea Johannisberg avem, poate, prima mărturie pentru începutul ritualului aerului în cadrul Liturghiei Marii Biserici:[228]

Μετὰ τὸ σύμβολον, αἴρεται τρίτον, καὶ τρίτον ἀφαιρεῖται ἐκ τῶν ἁγίων δώρων τὸ κάλυμμα.[228]

După Simbolul [credinței] se ridică de trei ori și tot de trei ori se ia acoperământul de deasupra darurilor.

În mss. din secolul al XII-lea din Reggio-Messina există o rubrică mult mai elaborată indicând aceeași practică: când diaconul proclamă „Să stăm bine" (Στῶμεν καλῶς) preotul și diaconul înalță aerul de trei ori, apoi îl împătură și îl așază înapoia darurilor. Apoi diaconul din dreapta sfintei mese cădește darurile în timp ce diaconul aflat în stânga mișcă o ripidă deasupra lor[229]. Obiceiul ridicării acoperământului de trei ori este întâlnit în mai multe mss. otrantane din secolul al XIII-lea[230]. Totuși, avem mai multe izvoare din aceeași perioadă, de la Constantinopol, din Otranto și din alte părți, care vorbesc simplu despre „ridicarea" acoperământului sau despre „susținerea" sa deasupra darurilor după Crez, rostind uneori în acest timp Trisaghionul[231].

Practica ridicării aerului de trei ori ar fi putut fi sugerată de tripla formulă *„Să stăm bine! Să stăm cu frică! Să luăm aminte!"*. Cel puțin un izvor, *Edinoverții Cinovnik*, cuprinde o rubrică care sincronizează

[228] GOAR, p. 1155. Versiunea Johannisberg spune: „Post Symbolum leuatur tertio, & sic tertio tollitur linteum desuper muneribus" (COCHLAEUS, *Speculum*, p. 125).

[229] Codicele *Grottaferrata Gb II* (MURETOV, *K materialam*, p. 5); *Vat. Gr. 1811* (ff. 80ᵛ-81ʳ); *Oxford Bodleian Auct. E.5.13.* (f. 16ʳ).

[230] *Vallic. Gr. 47, Ambros. Gr. 276, Borgia Gr. 7, Corsini Gr. 5* și *7*, în JACOB, *Fragments*, p. 104. În aceeași rubrică urmează spălarea mâinilor „după rânduiala Sfântului Dionisie Areopagitul" (cf. partea 1, cap. IV, secțiunea B.IV.3).

[231] Sf. GHERMAN, *EH* (ed. BORGIA, p. 32); *Protheoria* 21 (*PG* 140, 445); versiunea lui Leon Thuscus (JACOB, *Toscan*, p. 153) și Arhieraticonul lui Gemistos (DMITRIEVSKI II, p. 312); BAS otrantană (JACOB, *Otrante*, p. 71) și codicele *Karlsruhe EM 6* (ENGDHAL, pp. 23, 63); vechea CHR georgiană (JACOB, *Version géorgienne*, p. 104); și diataxa lui Filotei (TREMPELAS, p. 11); BAS din *Grottaferrata Gb XII* (sec. XIV, f. 59ᵛ). O parte dintre aceste izvoare sunt citate mai sus, secțiunea A.II.

cele trei înălţări cu tripla exclamaţie[232]. Ulterior, tripla înălţare a atras în acest loc Trisaghionul.

3. *Ţinerea sau clătinarea aerului în timpul Crezului*

Prima mărturie care atestă practica ţinerii acoperământului deasupra darurilor în timpul Crezului se întâlneşte în *Expositio de divino templo* a Sfântului Simeon al Tesalonicului († 1429). Textul nu este foarte limpede, dar pare să sugereze că slujitorii au ridicat aerul şi l-au susţinut deasupra darurilor în timpul Crezului, după care l-au îndepărtat la cuvintele *„Să stăm bine"*:

> *85. De ce dumnezeieştile daruri rămân acoperite până când se termină de rostit Crezul?*
>
> Ţin (κρατοῦσι) sfântul acoperământ peste daruri până când se termină de rostit Crezul deoarece este necesar ca toate cele ce Îl privesc pe Iisus să fie mărturisite limpede şi doar în acest chip să Îl vedem descoperit.[233]

În acest caz, ca şi în multe alte situaţii, conservatorismul liturgic rusesc a păstrat rubricile care prescriu această practică descrisă de Sfântul Simeon. Aerul este ridicat deasupra darurilor şi susţinut deasupra lor orizontal, apoi este îndepărţat la Стáнемъ добрѣ (*„Să stăm bine"*). Rubricile nu spun nimic despre ridicarea şi coborârea acoperământului peste daruri în timpul Crezului, deşi aceasta se întâmplă în practică[234].

Prima mărturie pentru practica ridicării şi coborârii acoperământului deasupra darurilor în timpul Crezului este codicele *Sinai Gr. 986*[235] (secolul al XV-lea); deci acesta era odinioară şi obiceiul grecesc (astăzi grecii, melchiţii, ucrainenii şi ceilalţi clatină aerul vertical deasupra şi împrejurul darurilor[236]). Rubrica este întâlnită şi în câteva

---

[232] Moscova, 1910, f. 56r.

[233] *ET* 85, *PG* 155, 732.

[234] Cf. *Slujebnik*, St. Petersburg, 1900, pp. 140-142; Roma, 1942, pp. 250-252; sau orice altă ediţie modernă care urmează practica moscovită.

[235] Dmitrievski II, p. 611.

[236] Cf. ilustraţiile diverselor practici bizantine în N. Liesel, *The Eucharistie Liturgies of the Eastern Churches*, Collegeville, Minn., 1963, fotografiile 553 (rusească); 404-408, 460, 630 (greacă, melchită şi ucraineană); cf. şi ritul vest-sirian, 161.

codice din secolul al XVI-lea[237], dar alte mss. şi ediţii, până în secolul al XIX-lea, păstrează vechea practică a îndepărtării acoperământului doar după Crez, sau simpla lui susţinere deasupra darurilor, aşa cum întâlnim în descrierea Sfântului Simeon[238]. Putem vedea că această practică evoluează în diataxa lui Filotei. Conform tradiţiei ms. greceşti şi versiunilor slavone, preotul ridică aerul la *„Să stăm bine"* şi îl ţine deasupra darurilor în timp ce rosteşte Trisaghionul[239]. Însă un ms. ulterior al aceleiaşi diataxe, codicele *Panteleimon 421* (1545 d.Hr.) îi indică preotului să susţină acoperământul deasupra darurilor în timpul Crezului, apoi, în timpul exclamaţiei diaconale, să îl înalţe de trei ori, zicând Trisaghionul[240].

Chiar şi în rubricile greceşti actuale întâlnim o rămăşiţă a practicii originale. Înainte de Crez a fost inserată o nouă rubrică:

Ὁ δε ἱερεύς, ἄραν τὸν Ἀέρα ἐπάνω τῶν δώρων, κινεῖ αὐτὸν ἀνοικτόν.

Iar preotul, ridicând Aerul deasupra darurilor, îl mişcă despăturit.

Dar după *Să stăm bine* întâlnim rubrica originală care reprezintă practica anterioară:

Καὶ ὁ μὲν ἱερεύς, ἐπάρας τὸν Ἀέρα ἀπὸ τῶν ἁγίων, ἀποτίθησιν αὐτὸν ἐν ἑνὶ τόπῳ λέγων τό, Ἡ χάρις...[241]

Şi preotul, ridicând Aerul de deasupra sfintelor [daruri], îl pune de-o parte, zicând: *Harul...*

În vechile ediţii veneţiene, până în secolul al XIX-lea, cel puţin, doar a doua rubrică este întâlnită[242].

---

[237] *Sinai Gr. 2017* (f. 24[r]) şi BAS din *Sava 48* (f. 66[v]) şi *382* (f. 49[v]) şi diversele mss. citate în TREMPELAS, p. 93. Nu se găseşte în mss. timpurii ale diataxei lui Filotei, care îi cere preotului să ridice aerul la „Să stăm bine" şi să îl înalţe deasupra darurilor, timp în care rosteşte Trisaghionul. Însă practica ulterioară a fost inserată în codicele *Panteleimon 421* (1545 d.Hr.) al aceleiaşi diataxe (KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 62 nota 2).

[238] Cf. spre ex. diataxa din *Leningrad Gr. 423-Savas 305* (KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 90); codicele *Sinai Gr. 2045*, 1572 d.Hr., (f. 20[r]), 2046, sec. XVI ? (f. 17[r]); TREMPELAS, p. 93 (ap. critic); mss. BAS din ORLOV, *Liturgiia*, p. 163; şi ediţiile veneţiene citate *infra*, n. 242.

[239] TREMPELAS, p. 11; KALUŻNIACKI, *Werke des Euthymius*, p. 298; KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 65.

[240] KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 62 n. 1.

[241] *Evhologion*, Atena, 1927, p. 44.

[242] *Evhologion*, Veneţia, 1571, f. 27[r]; 1745, p. 44; 1776, p. 49. Ediţia din 1877 (p. 61) are ambele rubrici.

4. *Ritualul aerului la Liturghia arhierească*

În privinţa clătinării aerului deasupra capului episcopului la Liturghia arhierească, nu am reuşit să găsim un motiv precis pentru acest obicei bizar. Niciunul dintre vechile *Arhieraticoane* nu îl menţionează. Însă rubricile se găsesc printre canoanele liturgice ale reformei slave din anii 1666-1667 şi în izvoarele ruseşti ulterioare[243]. Cel puţin un codice grecesc şi alte câteva codice slavone prescriu acelaşi lucru la o Liturghie preoţească. Spre exemplu, codicele *Barberini Gr. 443*, un ms. otrantan din secolul al XIII-lea, îi cere preotului să-şi pună acoperământul potirului pe cap atunci când zice *„Sus să avem inimile"*[244]. Codicele *Sofia Slav. 530* (sec. XV) îi indică preotului să ţină aerul deasupra capului în timpul Crezului[245]. După Crez îl împătură, zicând Trisaghionul. Codicele *Moscova Sinod 366 (680)*, din secolul al XVI-lea, prezintă o imagine şi mai elaborată. După Crez, preotul înalţă acoperământul de trei ori, acoperindu-şi faţa şi rostind Trisaghionul[246].

Poate că dimensiunea originală a aerului explică originea acestei practici. Aerul era atât de mare încât, aşa cum vedem în mai multe izvoare, erau necesari mai mulţi slujitori pentru a-l ridica de deasupra darurilor[247]. Apoi, fără nicio îndoială, trebuiau să îl ridice pe deasupra capului liturghisitorului protos şi să îl împăture în spatele lui. Cel puţin acest lucru este descris în rubricile reformei liturgice ruseşti din anii 1666-1667, care arată că aerul este ridicat peste capul episcopului, apoi împăturit înapoia lui (*созади его*)[248]. Simbolismul pogorârii Sfântului Duh, pe care Sever al Antiohiei îl atribuie că-

[243] *Deianiia*, f. 55ᵛ. Se găseşte şi în *Cin archiereiskago deistva*, Moscova, 1668 (ff. 22ʳ-23ʳ) şi în *Cinovnikul de la Holmogorî*, 1682 d.Hr. (ed. Golubţov, p. 24).

[244] Jacob, *Formulaire*, p. 367.

[245] Orlov, *Liturgiia*, p. 163.

[246] Nevostruev-Gorski, *Opisanie* III, 1, p. 97. Pentru practici similare în alte mss. slavone din secolul al XVI-lea, cf. Petrovski, *Rédaction slave*, p. 921.

[247] Spre ex., în versiunea lui Leon Thuscus (Jacob, *Toscan*, p. 153); mss. din secolul al XII-lea din Reggio-Messina (cf. *supra*, n. 229); BAS otrantană (Jacob, *Otrante*, p. 71 şi cf. revizuirea otrantană a CHR din Leon Thuscus, *ibid.*, pp. 98-99); Arhieraticonul lui Gemistos (Dmitrievski II, p. 312); etc. A se vedea şi discuţia despre Aer, partea 1, cap. V, secţiunea VI şi excursul.

[248] *Deianiia*, f. 55ᵛ.

tinării aerului în textul citat mai sus, ar fi putut şi el să influenţeze această practică la Liturghia arhierească, însă nu avem nicio mărturie care să ateste o astfel de idee.

VII. Trisaghionul

Cele mai vechi izvoare constantinopolitane, *Codex Pyromalus* şi versiunea Johannisberg, nu indică rostirea vreunei formule la ridicarea aerului. Însă, conform ritului Marii Biserici, aşa cum apare în versiunea lui Leon Thuscus, exista obiceiul rostirii Trisaghionului atunci când era îndepărtat aerul de deasupra darurilor, la dialogul dinaintea Anaforalei[249]. Preotul şi diaconii – sau, la o Liturghie arhierească, episcopii şi preoţii coliturghisitori – ridicau aerul şi, în timp cel îl susţineau deasupra darurilor, rosteau Trisaghionul. Apoi aerul era împăturat şi pus de-o parte. Doar ucrainenii şi vechii ritualişti păstrează până în zilele noastre obiceiul rostirii Trisaghionului după Crez[250].

Totuşi, obiceiul rostirii Trisaghionului la ridicarea aerului nu exista în practica italiană şi, astfel, revizuirea otrantană a versiunii lui Leon Thuscus omite această rubrică întâlnită în textul original constantinopolitan[251]. Însă folosirea Trisaghionului în această parte a Liturghiei este foarte răspândită în mss. slavone începând cu secolul al XII-lea[252] şi, la un moment dat, se pare, s-a generalizat în aşa măsură încât, cel puţin în mss. care nu sunt de proveniență italiană,

[249] JACOB, *Toscan*, p. 153, citate mai sus, secţiunea A.II.

[250] Pentru ucraineni, a se vedea BOCIAN, *De modificationibus*, p. 960. Nu este inclus în ultimele ediţii romane, dar se găseşte încă în *Литургикон сирeч служебник*, Peremysl, 1840, p. 325. Pentru *staroobriadți*, a se vedea *Edinoverți Cinovnik*, Moscova, 1910, f. 56r.

[251] JACOB, *Otrante*, pp. 98-99, cit. *supra*, secţiunea A.II.

[252] De fapt, cea mai veche mărturie a acestei practici se întâlneşte în tradiţia slavonă în *Slujebnikul lui Antonie Romanul* († 1147) din codicele *Moscova Sinod 342 (605)*, cel mai vechi ms. slavon al CHR (NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1, p. 3; cf. JACOB, *Formulaire*, p. 329). La porunca „Să stăm bine", preotul sărută sfânta masă şi zice „Sfânt [este] Dumnezeu". La „Să stăm cu frică", zice „Sfânt Tare" etc. Dar din cât se poate vedea în descrierea ms., nu se spune nimic despre ridicarea aerului. Pentru alte mărturii slavone, a se vedea ORLOV, *Liturgiia*, p. 163; PETROVSKI, *Rédaction slave*, pp. 868, 889, 921, 960.

a început să fie rostit sau la sărutarea darurilor, înainte de sărutarea păcii, sau la ridicarea aerului sau la clătinarea aerului deasupra darurilor în timpul Crezului[253]. Un vestigiu al acestei practici se întâlneşte în *Cinovnikul* rusesc, care îi cere episcopului să rostească Trisaghionul atunci când sărută darurile şi sfânta masă înainte de sărutarea păcii[254].

Fără nicio îndoială, introducerea Trisaghionului aici este legată de simbolismul funerar pe care l-am discutat deja în capitolele I, V şi VI. Atât aerul cât şi Trisaghionul joacă un rol în cadrul acestui simbolism[255].

Cu excepţia practicilor ucrainene şi a vechilor ritualişti, obiceiul rostirii Trisaghionului după Crez a ieşit treptat din uz, probabil ca urmare a rarităţii diaconilor. Fără diacon, preotul trebuia să spună el însuşi *„Să stăm bine!"*, timp în care îndepărta acoperământul.

[253] Nu se întâlneşte Trisaghionul la ridicarea aerului în diataxele din *British Museum Add. 34060* (Arabatzoglou, *Bibliotheke*, p. 238) sau *Ethn. bibl. 662* (Trempelas, p. 11), însă este menţionat în alte documente constantinopolitane începând cu secolul al XII-lea: *Paris Gr. 327*; Diataxa lui Filotei (Trempelas, p. 11); Arhieraticonul lui Gemistos (Dmitrievski II, p. 312; Habert, p. 111); diataxa din *Vat. Gr. 573* (Krasnoseļţev, *Materialî*, p. 109). Se întâlneşte, de asemenea, în mss. târzii ca *Sava 382* (BAS, f. 49^{v}); *Sinai Gr. 2046* (f. 17^{v}); *Vat. Gr. 1213* (Krasnoseļţev, *Svedeniia*, p. 134); şi în mss. târzii din Trempelas (p. 91). În aceste documente târzii apare în diverse locuri (în timpul Crezului, la sărutarea darurilor etc.). Cf. Jacob, *Formulaire*, pp. 329-330.

[254] *Cinovnik*, Moscova, 1798, f. 39^{r}; Varşovia, 1944, f. 11^{r}.

[255] A se vedea partea 1: cap. I, secţiunile C.I-II; cap. V, excurs; cap. VI, secţiunile III.4, III.9.d.

CONCLUZII

Am văzut evoluția treptată a riturilor preanaforale bizantine, de la o simplitate extremă până la amalgamul complex din unele mss. târzii, o complexitate limitată şi diminuată într-o oarecare măsură prin selecția prudentă făcută de Filotei şi de editorii primelor ediții tipărite. Conform reconstrucției noastre, ritul original al Marii Bisericii înaintea secolului al VI-lea consta în pregătirea sfintei mese şi transferul darurilor de la schevofilachion de către diaconi, timp în care preoții se pregăteau şi ei pentru Anafora, rostind Rugăciunea apropierii de jertfelnic. Pregătirea sfintei mese ar fi putut include o cădire, iar cea a clericilor spălarea mâinilor. Urma apoi aşezarea darurilor pe sfânta masă şi acoperirea lor însoțită, probabil, de o cădire. Avertismentul final, pentru verificarea uşilor şi sărutarea păcii concluzionau pregătirea pentru Anafora.

În timpul crizei monofizite, printre aceste rituri a fost inserat Crezul la locul în care se găseşte şi astăzi. În aproximativ aceeaşi perioadă, un antifon, *Psalmul 23* cu *Aliluia*, a fost introdus. În a doua jumătate a secolului al VI-lea, la antifon a fost adăugat Heruvicul şi, ulterior, probabil înainte de secolul al VIII-lea, psalmodia a fost suprimată.

Dezvoltările ulterioare din secolele VII-X demonstrează semne de supraîncărcare a riturilor cu elemente care nu sunt necesare. Rugăciunea *Nimeni dintre cei legați...* a fost introdusă pentru prima dată în BAS şi a dublat o rugăciune de apropiere de jertfelnic deja existentă. Iar ectenia de după Intrarea Mare – al cărei scop original era concedierea unor categorii – este complet nelalocul său. Urmând atât de curând după ecteniile de la finalul Liturghiei Cuvântului, această ectenie nu este doar netradițională, ci şi superfluă. Mai mult, întrerupe şi întârzie pregătirea pentru Anafora, care reprezintă, de fapt, scopul riturilor şi rugăciunilor din această parte a Liturghiei.

Pe de altă parte, dialogul *Rugați-vă fraților...* dintre liturghisitori, în forma sa nealterată, reprezintă o deschidere fericită a riturilor de apropiere de jertfelnic. Modificările posticonoclaste în structura bisericilor au condus la dispariția schevofilachionului exterior şi la diminuarea Intrării Mari ca procesiune cu adevărat funcțională, deşi unele modificări erau inevitabile, datorită faptului că un schevofilachion exterior nu era foarte practic. Mai nefericită a fost suprimarea sărutării păcii între clericii din treptele inferioare şi între credincioşi, precum şi adăugarea ulterioară de ritualuri şi formule care să suplinească această omisiune.

Dezvoltările medievale ulterioare trebuie judecate chiar şi mai drastic. Cea mai gravă a fost pierderea treptată a sensului real al *apropierii de jertfelnic* şi ideea că aceste rituri ar reprezenta, într-o oarecare măsură, un „ofertoriu". În plus, transformarea transferului diaconal al darurilor într-o procesiune a preoților, coruperea textului şi a scopului dialogului *Rugați-vă fraților*, întreruperea cântării Heruvicului prin pomeniri diverse, umbrirea scopului real şi a obiectului primei cădiri, prin extinderea sa la icoane, popor etc. – ca să nu mai vorbim despre adăugarea de tropare şi alte formule secundare – reprezintă semne ale unei Liturghii în declin. Sunt semnul biruinței alegoriei asupra dimensiunii practice şi asupra simbolismului sobru, înrădăcinat în sensul adevărat al riturilor sacramentale.

Totuşi, într-o oarecare măsură, se poate întreprinde o restabilire a riturilor, cu doar câteva modificări modeste:

1. Primul pas ar fi să se reziste tentației irezistibile de căutare de înlocuitori, urcând pe scara ierarhică, atunci când slujitorul adecvat al unui ritual există. Doar diaconii ar trebui să aducă darurile. Dacă nu sunt diaconi, atunci, bineînțeles, la o Liturghie preoțească, cel puțin liturghisitorul proestos nu ar trebui să participe la procesiune ci, la fel ca episcopul, aşteptând în altar, ar trebui să întâmpine procesiunea atunci când aceasta soseşte.
2. Cântarea antifonică ar trebui restabilită şi nu ar trebui întreruptă de pomeniri sau de binecuvântarea credincioşilor cu darurile. Acestea fiind întreprinse, nu ar mai fi necesar ca episcopul sau liturghisitorul proestos să ia darurile de la diaconi

sau de la preoți înainte de a le aşeza pe sfânta masă. Diaconii pot face şi ei aceasta, aşa cum se întâmpla la Liturghia preoțească, cel puțin până în secolul al XV-lea.

3. Prima cădire ar trebui să fie limitată la obiectele ei adecvate, sfânta masă şi darurile de la proscomidiar.
4. Procesiunea ar trebui să străbată naosul şi să nu fie abreviată, aşa cum procedează ruşii. O măsură mai bună, dar poate prea radicală, ar fi repoziționarea proscomidiarului lângă intrarea bisericii. Aceasta nu doar ar reda scopul practic al Intrării Mari, ci ar şi facilita aducerea de daruri de către credincioşi şi ar face posibilă şi o eventuală restaurare a Intrării Mici ca început adevărat al Liturghiei.
5. Spălarea mâinilor ar putea fi reintrodusă la Liturghia preoțească.
6. În caz de coliturghisire, dialogul *Rugați-vă fraților,* ar trebui să fie întreprins între liturghisitorul proestos şi toți coliturghisitorii aparținând cel puțin treptei preoțeşti. Dacă este păstrat la Liturghiile care nu sunt celebrare în sobor, textul său ar trebui revizuit în sensul deja menționat în volum.
7. Ectenia ar trebui eliminată.
8. Rugăciunea punerii înainte ar trebui scoasă în evidență pentru a-i face mai evident scopul.
9. Sărutarea păcii ar trebui reintrodusă la toate Liturghiile şi ar trebui să se dea atât între credincioşi cât şi între clerici. Dacă este doar un singur preot, acesta o poate schimba cu diaconii sau slujitorii din treptele inferioare. Odată restabilită sărutarea păcii, adaosurile ulterioare la invitația diaconală „Să ne iubim unii pe alții", care nu au nimic de-a face cu sărutarea păcii, ar putea fi suprimate.
10. Deoarece concedierea unor categorii şi închiderea uşilor a ieşit din uz cu multe secole în urmă, avertismentul privind păzirea uşilor ar putea fi suprimat, păstrându-se exclamația „Cu înțelepciune, să luăm aminte!" pentru introducerea Simbolului credinței.
11. În cazul în care este imposibil de prevenit folosirea troparelor şi a altor formule secundare, acestea ar putea fi lăsate doar

pentru evlavia personală a liturghisitorilor. Dar nu ar trebui permis ca acestea să perturbe desfăşurarea sau să umbrească sensul riturilor şi, pentru că perturbă textul liturgic, ar trebui suprimate din noile ediţii ale cărţilor liturgice.

* * *

Toate propunerile noastre sunt relativ modeste: *ca riturile să redevină ceea ce ar fi trebuit să fie dintotdeauna*. Principiul nostru nu a fost unul arheologic. Adaosurile ulterioare care au un scop şi un sens real au fost păstrate. Se pot face mult mai multe pentru restaurarea acestor rituri, dar orice speranţă în acest sens ar fi prea optimistă şi, poate, imprudentă din punct de vedere pastoral. Alţii vor trebui să decidă. Totuşi, putem spera ca, în cazul în care autorităţile bisericeşti competente vor efectua modificări în cadrul Liturghiei – şi istoria ne arată că au avut astfel de intervenţii în trecut şi chiar în zilele noastre, deşi nesistematice – vor întreprinde aceste revizuiri pornind de la înţelegerea adevăratului sens şi a istoriei riturilor asupra cărora intervin. Dacă se va întâmpla astfel, atunci scopul acestui studiu a fost atins.

TEXTUL RECEPTUS GRECESC AL INTRĂRII MARI ŞI AL CELORLALTE RITURI PREANAFORALE[1]

(După ecfonisul celei de a doua rugăciuni a credincioşilor:)

Καὶ ἄρχεται ὁ Πρωτοψάλτης τοῦ α' χοροῦ ψάλλειν τὸν Χερουβικὸν ὕμνον ἀργῶς καὶ μετὰ μέλους, εἰς τὸν κύριον ἦχον τῆς ἡμέρας, τῶν ἄλλων ἠρέμα ὑπηχούντων καὶ ἰσοκρατούντων. Τούτου δὲ ἀδομένου, ὁ Ἱερεὺς πρὸ τῆς ἁγίας Τραπέζης ἀναγινώσκει μυστικῶς τὴν εὐχὴν ταύτην.

Οὐδεὶς ἄξιος τῶν συνδεδεμένων ταῖς σαρκικαῖς ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς, προσέρχεσθαι, ἢ προσεγγίζειν, ἢ λειτουργεῖν σοι, Βασιλεῦ τῆς δόξης· τὸ γὰρ διακονεῖν Σοι μέγα καὶ φοβερὸν, καὶ αὐταῖς ταῖς ἐπουρανίοις Δυνάμεσιν. Ἀλλ'ὅμως, διὰ τὴν ἄφατον καὶ ἀμέτρητόν σου φιλανθρωπίαν, ἀτρέπτως καὶ ἀναλλοιώτως γέγονας ἄνθρωπος, καὶ Ἀρχιερεὺς ἡμῶν ἐχρημάτισας, καὶ τῆς λειτουργικῆς ταύτης καὶ ἀναιμάκτου Θυσίας τὴν Ἱερουργίαν παρέδωκας ἡμῖν, ὡς Δεσπότης τῶν ἁπάντων· σὺ γὰρ μόνος, Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, δεσπόζεις τῶν ἐπουρανίων καὶ τῶν ἐπιγείων, ὁ ἐπὶ Θρόνου Χερουβικοῦ ἐποχούμενος, ὁ τῶν Σεραφεὶμ Κύριος, καὶ Βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, ὁ μόνος Ἅγιος, καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος. Σὲ τοίνυν δυσωπῶ τὸν μόνον ἀγαθὸν καὶ εὐήκοον. Ἐπίβλεψον ἐπ'ἐμὲ τὸν ἁμαρτωλὸν καὶ ἀχρεῖον δοῦλόν σου, καὶ καθάρισόν μου τὴν ψυχὴν καὶ τὴν καρδίαν ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς· καὶ ἱκάνωσόν με τῇ δυνάμει τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος, ἐνδεδυμένον τὴν τῆς Ἱερατείας χάριν, παραστῆναι τῇ ἁγίᾳ σου ταύτῃ Τραπέζῃ καὶ ἱερουργῆσαι τὸ ἅγιον καὶ ἄχραντόν σου Σῶμα καὶ τὸ τίμιον Αἷμα. Σοὶ γὰρ προσέρχομαι, κλίνας τὸν ἐμαυτοῦ αὐχένα, καὶ δέομαί σου· Μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπ'ἐμοῦ, μηδὲ ἀποδοκιμάσῃς με ἐκ παίδων σου· ἀλλ'ἀξίωσον προσενεχθῆναί σοι ὑπ'ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ καὶ ἀναξίου δούλου σου τὰ Δῶρα ταῦτα. Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων, καὶ

[1] *Ieratikon*, Atena, 1951, pp. 79–85. După cum se poate vedea, unele rubrici, detalii şi formule secundare pot varia de la o ediţie la alta.

προσφερόμενος, καὶ προσδεχόμενος, καὶ διαδιδόμενος, Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ, καὶ τῷ παναγίῳ, καὶ ἀγαθῷ, καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Μετὰ τὴν εὐχὴν λέγουσιν αὐτός τε καὶ ὁ Διάκονος τὸν Χερουβικὸν ὕμνον. Εἶτα λαβὼν ὁ Ἱερεὺς τὸ Θυμιατήριον, θυμιᾷ κύκλῳ τὴν ἁγίαν Τράπεζαν, τὸ Ἱερατεῖον, καὶ τὰς δεσποτικὰς εἰκόνας καὶ τὸν λαόν, μικρὸν προελθὼν τῶν Βημοθύρων· λέγει δὲ καθ'ἑαυτόν, εἰ μὲν ἐστι Κυριακή, τὸ Ἀνάστασιν Χριστοῦ θεασάμενοι, καὶ τὸν Ν' ψαλμόν· εἰ δ'οὔ, λέγει τὸ Δεῦτε προσκυνήσωμεν, ἓκ γ'. Εἶτα τὸν Ν' ψαλμόν. Ἐὰν δὲ χοροστατῇ Ἀρχιερεύς, προελθὼν μικρὸν τῶν Βημοθύρων, θυμιᾷ πρῶτον τὸν Ἀρχιερέα γ'· εἶτα τὰς δεσποτικὰς εἰκόνας, εἶτα αὖθις τὸν Ἀρχιερέα τρὶς ἐκ τρίτου, καὶ εἰσελθὼν ἐν τῷ ἱερῷ ἀποτίθησι τὸ Θυμιατήριον. Ἐλθὼν δὲ μετὰ τοῦ Διακόνου πρὸ τῆς ἁγίας Τραπέζης, ποιοῦσι προσκυνήματα τρία, λέγοντες καθ'ἑαυτοὺς Κατανυκτικὰ Τροπάρια, καὶ ἀσπάζονται τὸ ἅγιον Ἀντιμήσιον καὶ τὴν ἁγίαν Τράπεζαν· αὖθις δὲ ἐκ γ' προσκυνήσαντες, στρέφονται πρὸς τὸν λαὸν καὶ ὑποκλίνουσι τὰς κεφαλὰς αὐτῶν, καὶ οὕτως ἀπέρχονται εἰς τὴν ἁγίαν Πρόθεσιν, καὶ προσκυνήσαντες ἀσπάζονται τὰ κεκαλυμμένα Ἅγια Δῶρα, λέγοντες ἑκάτερος τό, Ὁ Θεὸς ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. Τότε ὁ Διάκονος λέγει πρὸς τὸν Ἱερέα, Ἔπαρον, Δέσποτα, καὶ ὁ Ἱερεύς, ἄρας τὸν Ἀέρα, ἐπιτίθησιν ἐπὶ τῶν ὤμων αὐτοῦ λέγων.

Ἐπάρατε τὰς χεῖρας ὑμῶν εἰς τὰ ἅγια καὶ εὐλογεῖτε τὸν Κύριον.

Εἶτα λαβὼν τὸν ἅγιον Δίσκον κεκαλυμμένον, ἐπιβάλλει μετὰ πάσης προσχῆς καὶ εὐλαβείας, τῇ τοῦ Διασκόνου κεφαλῇ, αὐτὸς δὲ λαμβάνει ἀνὰ χεῖρας τὸ ἅγιον Ποτήριον, ὁμοίως κεκαλυμμένον.

Ὅτε δὲ ὁ προεξάρχων τοῦ β' χοροῦ, ὁ τιτλοφορούμενος Λαμπαδάριος, εἴτῃ τό, Ὡς τὸν βασιλέα, τότε, σιγήσαντος τοῦ χοροῦ, ὁ Διάκονος καὶ ὁ Ἱερεὺς ἐξέρχονται τῆς βορείου πύλης τοῦ Ἱεροῦ, προηγουμένων ἑξαπτερύγων, λαμπάδων καὶ θυμιατηρίων, καὶ διέρχονται τὸ ἀριστερὸν κλῖτος καὶ τὸ μέσον τοῦ Ναοῦ, ποιοῦντες, τὴν Μεγάλην Εἴσοδον, ἐκφωνοῦντες ἀλληλοδιαδόχως ἑκάτερος.

Πάντων ἡμῶν μνησθείη Κύριος ὁ Θεὸς ἐν τῇ Βασιλείᾳ αὐτοῦ, πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Καὶ ἅπαντες οἱ ἐκκλησιαζόμενοι, κλίνοντες μετ'εὐλαβείας τὰς κεφαλὰς καὶ προσκυνοῦντες, λέγουσι καθ'ἑαυτοὺς τρίς·

Ἀμήν. Μνήσθητι ἡμῶν, Κύριε, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.

Φθάσαντες δὲ ὁ Διάκονος καὶ ὁ Ἱερεὺς πρὸ τοῦ Θρόνου, εἴ Ἀρχιερεὺς χοροστατῶν, στραφέντες πρὸς αὐτὸν ἐκφωνοῦσιν ἀλληλοδιαδόχος·

Τῆς Ἀρχιερωσύνης σου μνησθείη Κύριος ὁ Θεὸς ἐν τῇ Βασιλείᾳ αὐτοῦ, πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Τούτων δὲ εἰσελθόντων ἐν τῷ Ἱερῷ ὁ Λαμπαδάριος συμπληροῖ τὸν Χερουβικὸν ὕμνον.

Εἰσελθὼν δὲ ὁ Διάκονος ἐν τῷ Ἱερῷ, ἵσταται ἐνώπιον τῆς ἁγίας Τραπέζης ἐν τοῖς δεξιοῖς, καὶ λέγει πρὸς τὸν Ἱερέα εἰσεχόμενον.

Μνησθείη Κύριος ὁ Θεὸς τῆς Ἱερωσύνης σου ἐν τῇ Βασιλείᾳ αὐτοῦ, πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Καὶ ὁ Ἱερεὺς εἰσελθὼν λέγει αὐτόν·

Μνησθείη Κύριος ὁ Θεὸς τῆς Ἱεροδιακονίας σου ἐν τῇ Βασιλείᾳ αὐτοῦ, πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Καὶ ἀποτίθησι μὲν ὁ Ἱερεὺς τὸ ἅγιον Ποτήριον ἐν τῇ ἁγίᾳ Τραπέζῃ· λαβὼν δὲ καὶ τὸν ἅγιον Δίσκον ἀπὸ τῆς κεφαλῆς τοῦ Διακόνου ἀποτίθησι καὶ αὐτὸν δεξιόθεν λέγων·

Ὁ εὐσχήμων Ἰωσὴφ ἀπὸ τοῦ ξύλου καθελὼν τὸ ἄχραντόν σου Σῶμα, σινδόνι καθαρᾷ εἱλήσας καὶ ἀρώμασιν, ἐν μνήματι καινῷ κηδεύσας ἀπέθετο.

Ἐν τάφῳ σωματικῶς, ἐν ᾅδου δὲ μετὰ ψυχῆς ὡς Θεός, ἐν Παραδείσῳ δὲ μετὰ Ληστοῦ, καὶ ἐν Θρόνῳ ὑπῆρχες, Χριστέ, μετὰ Πατρὸς καὶ Πνεύματος, πάντα πληρῶν ὁ ἀπερίγραπτος.

Ὡς ζωηφόρος, ὡς Παραδείσου ὡραιότερος, ὄντως καὶ παστάδος πάσης βασιλικῆς, ἀναδέδεικται λαμπρότερος, Χριστὲ, ὁ τάφος σου, ἡ πηγὴ τῆς ἡμῶν ἀναστάσεως.

Εἶτα τὰ μὲν καλύμματα ἄρας ἀπό τε τοῦ ἱεροῦ Δίσκου καὶ τοῦ ἁγίου Ποτηρίου τιθήσιν ἐν ἑνὶ μέρει τῆς ἁγίας Τραπέζης· τὸν δὲ Ἀέρα ἀπὸ τῶν τοῦ Διακόνου ὤμων λαβὼν καὶ θυμιάσας, σκεπάζει δι'αὐτοῦ τὰ Ἅγια. Εἶτα λαβὼν τὸν Θυμιατόν, θυμιᾷτρις τὰ Ἅγια, ὅτε ὁ μὲν Διάκονος λέγει.

Ἀγάθυνον, Δέσποτα.

Ὁ δὲ Ἱερεὺς τρίς·

Τότε ἀνοίσουσιν ἐπὶ τὸ Θυσιαστήριόν σου μόσχους.

Ἀποδοὺς δὲ τὸ Θυμιατόν, καὶ κλίνας τὴν κεφαλήν, λέγει πρὸς τὸν Διακόνον·

Μνήσθητί μου, ἀδελφὲ καὶ συλλειτουργέ.

Καὶ ὁ Διάκονος πρὸς αὐτόν·

Μνησθείη Κύριος ὁ Θεὸς τῆς Ἱερωσύνης σου ἐν τῇ Βασιλείᾳ αὐτοῦ, πάντοτε κτλ.

Εἶτα ὁ διάκονος, ὑποκλίνας τὴν κεφαλήν, κρατῶν ἅμα καὶ τὸ Ὡράριον τοῖς τρισὶ δακτύλοις τῆς δεξιᾶς, λέγει πρὸς τὸν Ἱερέα·

Εὔξαι ὑπὲρ ἐμοῦ, Δέσποτα ἅγιε.

Καὶ ὁ Ἱερεύς·

Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ, καὶ δύναμις Ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.

Καὶ ὁ Διάκονος·

Αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συλλειτουργήσει ἡμῖν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν.

Μνήσθητί μου, Δέσποτα ἅγιε.

Καὶ ὁ Ἱερεύς.

Μνησθείη σου Κύριος ὁ Θεὸς ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, πάντοτε, κτλ.

Καὶ ὁ Διάκονος ἐπειτὼν τὸ Ἀμήν, καὶ τὴν δεξιὰν τοῦ Ἱερέως ἀσπασάμενος, ἐξελθὼν ἐν τῷ συνήθει τόπῳ.

Εἰ δὲ χοροστατεῖ Ἀρχιερεύς, οὗτος μὲν εὐλογεῖ διὰ τοῦ τιμίου Σταυροῦ τὸν λαόν, ὁ δὲ α' χορὸς ψάλλει εἰς ἦχων β' Εἰς πολλὰ ἔτη, Δέσποτα· καὶ καταλήγει εἰς τὸν ἦχον τοῦ Χερουβικοῦ, ὁμοιομόρφως τῷ, Ἀλληλούϊα.

Εἶτα ὁ Διάκονος λέγει τὴν Ἐκτενῆ·

Πληρώσωμεν τὴν δέησιν ἡμῶν τῷ Κυρίῳ.

Οἱ χοροὶ ἐναλλάξ· Κύριε, ἐλέησον.

Ὑπὲρ τῶν προτεθέντων τιμίων Δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὑπὲρ τοῦ ἁγίου Οἴκου τούτου, καὶ τῶν μετὰ πίστεως, εὐλαβείας καὶ φόβου Θεοῦ εἰσιόντων ἐν αὐτῷ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλίψεως, ὀργῆς, κινδύνου καὶ ἀνάγκης, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Τούτων δὲ ὑπὸ τοῦ Διακόνου λεγομένων, ὁ Ἱερεὺς ἀναγινώσκει μυστικῶς τὴν ἑξῆς εὐχὴν τῆς Προθέσεως, μετὰ τὴν ἐν τῇ ἁγίᾳ Τραπέζῃ ἀπόθεσιν τῶν θείων Δώρων.

Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ Παντοκράτωρ, ὁ μόνος Ἅγιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν αἰνέσεως παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, πρόσδεξαι καὶ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν δέησιν, καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου Θυσιαστηρίῳ· καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοι Δῶρά τε καὶ Θυσίας πνευματικὰς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων, καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς εὑρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου, τοῦ γενέσθαι σοι εὐπρόσδεκτον τὴν Θυσίαν ἡμῶν, καὶ ἐπισκηνῶσαι τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα Δῶρα ταῦτα, καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαόν σου.

Ὁ Διάκονος ἐξακολουθεῖ λέγων·

Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον ἡμᾶς, ὁ Θεὸς, τῇ σῇ χάριτι.

Τὴν ἡμέραν πᾶσαν, τελείαν, ἁγίαν, εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Οἱ χοροὶ ἀναλλάξ· Παράσχου, Κύριε.

Ἄγγελον εἰρήνης, πιστὸν ὁδηγόν, φύλακα τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Συγγνώμην καὶ ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, καὶ τῶν πλημμελημάτων ἡμῶν, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Τὰ καλὰ καὶ συμφέροντα ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, καὶ εἰρήνην τῷ κόσμῳ, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Τὸν ὑπόλοιπον χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἐν εἰρήνῃ καὶ μετανοίᾳ ἐκτελέσαι, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Χριστιανὰ τὰ τέλη τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἀνώδυνα, ἀνεπαίσχυντα, εἰρηνικά, καὶ καλὴν ἀπολογίαν, τὴν ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, αἰτησώμεθα.

Τῆς Παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου, Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, μετὰ πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες, ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν, Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα.

Ὁ α' χορός· Σοί, Κύριε.

Ὁ Ἱερεὺς ἐκφώνως·

Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ Μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ'οὗ εὐλογητὸς εἶ, σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ β' χορός· Ἀμήν.

Ὁ Ἱερεύς, ἤ, ἐὰν χοροστατῇ, ὁ Ἀρχιερεύς·

Εἰρήνη πᾶσι.

Ὁ α' χορός·

Καὶ τῷ πνεύματί σου.

Ὁ Διάκονος·

Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν.

Ὁ β' χορός·

Πατέρα, Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, Τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον.

Καὶ ὁ μὲν Ἱερεὺς, προσκυνήσας τρὶς, ἀσπάζεται τὰ Ἅγια οὕτως, ὡς εἰσι κεκαλυμμένα, λέγων μυστικῶς·

Ἀγαπήσω σε, Κύριε, ἡ ἰσχύς μου. Κύριος στερέωμά μου, καὶ καταφυγή μου καὶ ῥύστης μου (ἐκ γ').

Ὁμοίως καὶ ὁ Διάκονος συμπροσκυνεῖ, ἐν ᾧ ἵσταται τόπῳ· ἀσπάζεται δὲ καὶ τὸ Ὡράριον αὐτοῦ, ἔνθα ἐστὶ Σταυροῦ τύπος, καὶ οὕτως ἐκφωνεῖ·

Τὰς Θύρας, τὰς Θύρας· ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν.

Ὁ Ἱερεύς ἄρας τὸν Ἀέρα ἐπάνω τῶν Δώρων, κινεῖ αὐτὸν ἀνοικτόν, λέγων καθ'ἑαυτὸν τὸ Πιστεύω.

Ὁ χοροστατῶν Ἀρχιερεύς, ἢ ὁ προϊστάμενος τῶν Κληρικῶν, τρανῶς καὶ εὐκρινῶς, καὶ ἕκαστος τῶν ἐκκλησιαζομένων ἰδίᾳ καθ'ἑαυτόν, ἀπαγγέλλει τὸ ἅγιον Σύμβολον τῆς Πίστεως, οὗ πληρωθέντος, ἀμφότεροι οἱ χοροὶ λέγουσι τό, Ἀμήν.

LISTA CRONOLOGICĂ A MANUSCRISELOR

Următoarea listă cuprinde mss. liturgice bizantine şi versiunile CHR, BAS, diataxele şi arhieraticoanele studiate pe parcursul pregătirii acestui studiu. Mss. marcate cu o cruce (†) au fost citite în original sau de pe microfilme, chiar şi în cazurile în care adăugăm şi ediţia publicată. Toate celelalte mss. au fost citite din ediţii tipărite, indicate parţial sau în totalitate. Mss. liturgice bizantine citate pe baza descrierilor din surse secundare, mss. altor cărţi liturgice (tipicon, profetologhion) şi mss. care nu au o relaţie directă cu istoria Dumnezeieştii Liturghii Bizantine, dar care au fost citate în studiul nostru în scop comparativ (spre exemplu, mss. IAK, PTR, MK, PRES georgiană, sau ale altor slujbe decât cea Euharistică, cum ar fi Utrenia), nu sunt incluse în această listă, dar pot fi găsite în *Indexul de manuscrise*. Acolo unde nu este indicat conţinutul, ms. cuprinde CHR (sau CHR şi BAS). Mss. sau ediţiile folosite care cuprind BAS, o diataxă etc., dar nu şi CHR, sunt indicate ca atare, în cazul ediţiilor, chiar dacă ms. respectiv poate conţine şi CHR.

Pe lângă *Evhologhionul lui Porfirie Uspenski* (*Leningrad Gr. 226*), mss. sinaite *Leningrad Gr. 44* şi *Petersburg* (*Leningrad*) *Gr. 423*, care de obicei sunt cunoscute prin prescurtările actuale *Leningrad*, am socotit mai util să citãm mss. din colecţiile ruseşti pe baza vechilor codificări. În felul acesta cititorul poate mai uşor să-şi croiască drum printre izvoarele publicate, care se referă la aceste mss. exclusiv folosind prescurtările lor dinainte de revoluţie.

Pe măsura posibilităţilor noastre de identificare, colecţiile ruseşti la care ne referim pot fi găsite în următoarele biblioteci din fosta URSS[1]:

[1] Pentru colecţiile din fosta URSS, a se vedea Richard şi Richard (S); Granstrem, *Греческие рукописи*; id., „Каталог греческих рукописей ленинградских хранилищ", *Византийский временник* 16, 1959, 216-243; 18, 1961, 254-274; 19, 1961, 194-239; 23, 1963, 166-204; 24, 1964, 166-197; 25, 1964, 184-211; 27, 1967, 273-

I. GPB = *Государственная Ордена Трудового Красного Знамени Публичная Библиотека имени М. Е. Салтыкова-Щедрина* (Biblioteca Publică de Stat Saltîkov-Şcedrin, fosta Bibliotecă Imperială Publică), Leningrad:
Colecţiile Bibliotecii Imperiale Publice din St. Petersburg; ale Bibliotecii Societăţii Prietenilor Literaturii Vechi (Общество любителей древней письменности), St. Petersburg; ale Academiei Teologice din St. Petersburg (cu excepţia a 120 de mss. mai recente, care acum se află în Bibliotecă Academiei Teologice din Moscova, Zagorsk), inclusiv fondurile Bibliotecii Catedralei Sophia, Novgorod, şi ale Mânăstirii Alexander Nevski, ambele parte a Bibliotecii Academiei Teologice din St. Petersburg; ale lui Porfirie Uspenski; ale lui P. A. Tolstoi; ale lui A. A. Dmitrievski (cu excepţia ms.. care se află acum în Biblioteca Academiei de Ştiinţe a fostei URSS, Leningrad); ale lui A. Papadopoulos-Kerameus; ale Seminarului din Novgorod; ale Mânăstirii Soloveţki; ale Mânăstirii Kirillo-Belozerski.

II. GBL = *Государственная Ордена Ленина Библиотека СССР имени В. И. Ленина* (Biblioteca de Stat «Lenin»), Moscova:
Colecţiile Muzeului Rumianţev, inclusiv fondul Sevastianov; ale Academiei Teologice din Moscova; ale Lavrei Sf. Treime-Sf. Serghie.

III. GIM = *Государственный Исторический Мусей* (Muzeul Naţional de Istorie), Moscova:
Majoritatea colecţiilor Bibliotecii Sfântului Sinod, Moscova, inclusiv fondurile Bibliotecii Tipografiei Sinodale (*Московская Синодальная Типографическая Библиотека*) şi ale Mânăstirii Noul Ierusalim (Новоиерусалимский), Moscova.

IV. *Государственная Публичная Библиотека Академии Наук ССР в Киеве* (Biblioteca Naţională Publică a Academiei Ucrainene de Ştiinţe, Kiev).
Colecţia Academiei Teologice din Kiev.

294; 28, 1968, 238-255; 31, 1971, 132-144; 32, 1971, 131-141; GRIMSTED, *Archives*; I.N. LEBEDEVA, *Описание рукописного отдела Библиотеки Академии Наук СССР*, tomul 5: *Греческие рукописи*, Leningrad, 1973; *Список*; şi listele de mss. şi restul literaturii citate.

Abrevierile tipografice şi localizarea colecţiilor de manuscrise

Admont = Stiftsbibliothek, Admont în Styria (Steiermark), Austria.
Alexandria = Biblioteca Patriarhiei Ortodoxe Greceşti.
Ambros. = Biblioteca Ambrosiana, Milano.
Athos: Chitul Sf. Andrei, Hilandar, Esphigmenou, Iviron, Koutloumousiou, Lavra, Panteleimon, Vatoped = colecţiile mânăstirilor din Sf. Munte Athos
Barberini = Bibliotheca Apostolica, Vatican.
Berlin = Preussische Staatsbibliothek, Berlin; aceste ms. se găseşte acum la Westdeutsche Bibliothek, Marburg.
Bodleian = Bodleian Library, Oxford.
Borgia = Bibliotheca Apostolica, Vatican.
Burdett-Coutts = fosta colecţie Burdett-Coutts collection, Londra.
Byz. Museum = Byzantinon Mouseion, Atena.
Cairo = Biblioteca Patriarhiei Ortodoxe Greceşti, Alexandria.
Chigi = Bibliotheca Apostolica, Vatican.
Corsini = Academia Nazionale dei Lincei, Roma.
Cromwell = Bodleian Library, Oxford.
Diarbekir = Arhiepiscopia caldeeană, Diarbekir, acum la Episcopia caldeeană din Mardin[2].
Dmitrievski = Biblioteca lui A. A. Dmitrievskii, acuma în mare parte în GPB (I).
Ethn. bibl. = Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη (Biblioteca Naţională), Atena.
Geneva = Bibliothèque Publique et Universitaire, Geneva.
Graz = Universitätsbibliothek, Graz, Austria.
Grott. = Badia di San Nilo, Grottaferrata.
Karlsruhe EM 6 = Badische Landesbibliothek, Karlsruhe, codex *Ettenheimmünster* 6.
Kazan = Mss. liturgice slavone din fondul Mânăstirii Soloveţki, care s-a găsit anterior în Biblioteca Academiei Teologice din Kazan. Cf. *Описание рукописей Соловецкаго Монастыря находящихся в*

[2] W.F. Macomber, „The Oldest known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari", *OCP* 32, 1966, p. 344, n. 3.

Библиотеке Казанской Духовной Академии, partea III, 1, Kazan, 1898. Colecția Solovețki se găseşte acum în GPB (I).

Kiev Acad. = Academia Teologică din Kiev, acum în Biblioteca Națională Publică a Academiei Ucrainene de Ştiințe din Kiev (IV).

Leningrad = GPB (I).

Messina = Biblioteca Universitaria, Messina.

Michigan = University of Michigan, Ann Arbor.

Modena = Biblioteca Estense, Modena.

Moscova = GBL (II).

Moscova Sinod = *Московская Синодальная Библиотека* (Biblioteca Sfântului Sinod, Moscova), acum în GIM (III); cf. Nevostruev-Gorski, *Описание*; Vladimir (Filantropov), *Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) Библиотеки*, I: *Рукописи греческий*, Moscova, 1894.

München = Bayerische Staatsbibliothek, München.

Ottoboni = Bibliotheca Apostolica, Vatican.

Paris = Bibliothèque Nationale, Paris.

Parma = Biblioteca Palatina, Parma.

Patmos = Mânăstirea Sf. Ioan, Patmos.

Pavlov = Biblioteca lui A. S. Pavlov (nu se cunoaşte locația actuală).

Petersburg = Biblioteca Imperială Publică, St. Petersburg, acum în GPB (I).

Petersburg Acad. = Academia Teologică din St. Petersburg, acum în GPB (I).

Pius II = Bibliotheca Apostolica, Vatican.

Rumiantev = Rumiantev Museum, Moscova, acum în GBL (II).

Sava = Patriarhia Ortodoxă, Ierusalim.

Sevastianov = Colecția P. I. Sevastianov, un fond de la Rumiantev, acum în GBL (II).

Sinai = Mânăstirea Sf. Ecaterina, Muntele Sinai.

Solovețki = Mânstirea Solovețki, acum în GPB (I).

Sofia = Софийский Собор (Catedrala Sofia), Novgorod, în Biblioteca Academiei Teologice din St. Petersburg, acum în GPB (I).

Stavrou = Patriarhia Ortodoxă, Ierusalim.

Taphou = Patriarhia Ortodoxă, Ierusalim.

Tipograf. bibl. = Московская Синодальная Типографическая Библиотека (Biblioteca Tipografiei Sfântului Sinod), Moscova, acum în GIM (III).

Tolstoi = Colecția F. A. Tolstoi, acum în GPB (I).

Tiflis = Muzeul Bisericesc al Clerului Georgian din Tiflis, acum în Institutul pentru Manuscrise K. S. Kekelidze al Academiei Georgiene de Științe din Tiflis.

Turin = Biblioteca Nazionale, Turin.

Vallic. = Biblioteca Vallicelliana, Roma.

Vat. = Bibliotheca Apostolica, Vatican.

MANUSCRISE GRECEŞTI

Secolul VIII

† *Barberini 336*, (LEW)

Secolul X

† *Grott. Gb IV (544)*
† *Grott. Gb VII (324)*
† *Grott. Gb XXIX*[2] = *Gb VI*, ff. 89-94, 95-98
Leningrad 226 = *Evhologhionul lui Porfirie Uspenski*, (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*; ORLOV, *Liturgiia*)
Sevastianov 474 = *Rumiantev 15 (474)*, acum *Moscova 27*, (*ibid.*)

Secolul XI

† *Grott. Zd II (593)*, 1090 d.Hr.
† *Grott. Gb XV (313)*
† *Grott. Gb XX (433)*
† *Grott. Gb XLI* = *Ag VIII*
† *Stavrou 109*, sul
† *Sinai 958*
† *Sinai 959*
† *Paris 391*
† *Parma 1217/2 (H.H.I.1)*, sol
Grott. Codex Arsenii = *Cryptof. Arsenii*, 1001 d.Hr., sul conținând BAS, (GOAR)

Secolele XI-XII

Ethn. bibl. suppl. 815, (TREMPELAS)
† *Borgia 27*, 1085-1111 d.Hr.
† *Vat. 1170*, (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*)
† *Sinai 961*
† *Sinai 962*
Sulul Voskresenskaĭa Novoierusalimskaĭa Biblioteka, BAS (MURETOV, *K materialam*), acum în GIM (cf. III mai sus)
Codex Pyromalus, BAS, (GOAR)

Secolul XII

† *Vat. 1811*, 1147 d.Hr.
† *Sinai 973*, 1153 d.Hr., (Dmitrievski II)
† *Ottoboni 344*, 1177 d.Hr.
Ethn. bibl. 713, (Trempelas)
Ethn. bibl. suppl. 394, (*ibid.*)
Byz. Museum 6, sul, (*ibid.*)
† *Barberini 316*, diataxă a proscomidiei, CHR
† *Barberini 329*, BAS
Vat. 1970 = *Codicele Rossano*, (Swainson; Krasnoselțev, *Svedeniia*)
† *Grott. Gb II (319)*, (Muretov, *K materialam*)
† *Grott. Gb VIII (419)*
† *British Museum Add. 34060*, diataxă patriarhală (Arabatzoglou, *Bibliotheke*)
† *Modena γ.M.1.19*, sul
Sinai 1040, diakonika, (Dmitrievski II)
† *München 607*, sul
† *Evhologhionul Seymour* = Codicele 139, Biblioteca de Cărți Rare şi Manuscrise Beinecke, Universitatea Yale
† *Bodleian Add. E.12* (*Graec. misc. 328*), sul
† *Bodleian Auct. E.5.13* (*Graec. misc. 78*)
† *Paris 328*
† *Paris 330*
† *Paris 347*
† *Paris Coislin 214*
† *Byz. Museum 5*, sul BAS, (Trempelas)
† *Geneva 27*, sul BAS

Secolele XII-XIII

Ethn. bibl. 662, diataxă, (*ibid.*)
† *Sinai 1036*
Sinai 1020, sul BAS, (Dmitrievski II)
Petersburg 104, sul BAS, (Orlov, *Liturgiia*)
St. Petersburg, Общество любителей древней письменности, sul BAS, (*ibid.*), acum în GPB (cf. I mai sus).

Secolul XIII

† *Bodleian Cromwell 11*, 1225 d.Hr.
Patmos 709, sul, 1260 d.Hr., (Dmitrievski II)
† *Michigan 49* = fostul *Burdett-Coutts I, 10*, (Swainson)
Vat. 1228, (Krasnoselțev, *Svedeniia*)
† *Grott. Gb XIII (420)*
Karlsruhe EM 6, CHR, BAS, revizuirea de la Otranto a versiunii lui Leon Thuscus a CHR, versiunea lui Nicolae din Otranto a BAS (Engdahl; Jacob, *Otrante*)
Burdett-Coutts III, 42, (Swainson)
† *British Museum Harl. 5561*
† *Ambros. 276 (E 20 sup.)*
† *Ambros. 709 (R 24 sup.)*
† *Sinai 1037*
† *Sinai 966*, (Dmitrievski II)
Patmos 719, sul (*ibid.*)
Codicele Dmitrievski, diataxă, (*ibid.* III, ms. nr. XV)
Byz. Museum 7, sul (Trempelas)
† *Sava 362*, diataxă

Secolele XIII-XIV

† *Vat. 782*, diataxă
† *Taphou 520*, sul
Moscova Sinod 275 (381)[3], diataxă, (Krasnoselțev, *Materiali*; Mansvetov, *Mitropolit Kiprian*)
Ethn. bibl. suppl. 393, (Trempelas)

[3] Mss. greceşti din colecţia sinodală sunt citate în text în acord cu cele mai noi abrevieri editoriale din Vladimir, *Систематическое описание* (cit. mai sus). Adăugăm aici şi vechile coduri din catalogul Sava. Totuşi, deoarece *Codicele 275* este mai cunoscut după codul *Sava* folosit în ediţia lui Krasnoselțev, am folosit în text această numerotare şi l-am citat prin vechea prescurtare (*381*). În ediţia parţială a diataxei, Mansvetov (*Mitropolit Kiprian, Приложение* I, pp. I-V), iar în descrierea ms. (*Церковный устав [типик]: его образование и судьба в греческой русской церкви*, Moscova, 1885, pp. 404-406) dă abrevierea editorială *Sinod* 381-369, care ar trebui înţelese ca 318-368, deoarece 368 este numărul de cod al acestui ms. în mai vechiul catalog al lui C.F. Mattei, *Accurata codicum graecorum manuscriptorum Bibliothecarum Mosquensium Sanctissimae Synodi notitia et recensio*, 2 vols., Leipzig, 1805 (a se vedea Vladimir, *Систематическое описание*, pp. 394, 872).

Secolul XIV

(Athos) Esphigmenou 34, sul, 1306 d.Hr., (Dmitrievski II)
† *Grott. Gb III = Codex Basilii Falascae*, (Goar)
† *Grott. Gb XII (567)*
† *Grott. Gb XVIII (435)*
Sava 607 (362), arhieraticonul lui Gemistos, (Dmitrievski II)
† *Taphou 517*, sul
† *Taphou 518*, sul BAS
† *Ambros. 167 (C 7 sup.)*
† *Ambros. 1090 (Z 257 sup.)*, sul
(Athos) Panteleimon 770, diataxa lui Filotei, (Trempelas)
(Athos) Vatoped 133 (744), diataxa lui Filotei, (Krasnoselțev, *Materialî*)
Moscova Sinod 261 (279), (Krasnoselțev, *Svedeniia*; Orlov, *Liturgiia*)
Moscova Sinod 265 (231), sul BAS, (Orlov, *Liturgiia*)
Ethn. bibl. 748, sul, (Trempelas)
Ethn. bibl. 2086, (*ibid.*)

Secolele XIV-XV

† *Vat. 573*, diataxă, (Krasnoselțev, *Materialî*)
Petersburg 558, BAS, (Orlov, *Liturgiia*; Dmitrievski II, ms. nr. LXVII)
Sevastianov 472 = Rumiantev 16 (472), BAS, (Orlov, *Liturgiia*)
† *Sinai 2046*, diataxa lui Filotei

Secolul XV

† *(Athos) Iviron 373 (780)*, 1400 d.Hr.
Cairo 371, 1407 d.Hr., arhieraticonul lui Gemistos, (Dmitrievski II)
† *München 540*, 1416 d.Hr., CHR, diataxă, BAS
† *Sinai 968*, 1426 d.Hr.
Ethn. bibl. 661, (Trempelas)
Ethn. bibl 685, (*ibid.*)
Ethn. bibl. 769, (*ibid.*)
Ethn. bibl. 877, (*ibid.*)
Byz. Museum 137, (*ibid.*)
† *Geneva 24*, sul
† *Geneva 25*, sul BAS
† *Geneva 26*, sul

† *Geneva 27A*, sul BAS
Istanbul, Metochion Panagiou Taphou 182 (8), (Dmitrievski II)
† *British Museum Add. 18070*, sul
† *Ambros. 84 (B 15 sup.)*
† *Ambros. 637 (P 112 sup.)*
Sinai 986, diataxă a proscomidiei, CHR, (*ibid.*)
Sinai 1021, sul BAS, (*ibid.*)
Moscova Sinod 262 (280), (Vladimir, *Систематическое описание*; Krasnoselțev, *Svedeniia*; Orlov, *Liturgiia*)
Moscova Sinod 263 (281), 1470 d.Hr., BAS, (Orlov, *Liturgiia*)
Moscova Sinod 321 (428), diataxă a proscomidiei, (Muretov, *K materialam*)
Paris 1362, arhieraticonul lui Gemistos, (Habert)
Paris 2509, diataxă, (Goar)
(Athos) Schitul Sf. Andrei, diataxă arhierească, (Dmitrievski I, ms. B)
Petersburg 560, BAS, (Orlov, *Liturgiia*)

Secolele XV-XVI

† *Michigan 17* = fostul *Burdett-Coutts III, 29*
† *Sava 382*
Sava 305 - Leningrad 423[4], diataxă, (Krasnoselțev, *Materialī*)
Sevastianov 473 = *Rumianțev 17 (473)*, BAS din sec. XV-XVII, (Orlov, *Liturgiia*)

Secolul XVI

† *Modena 19 (a.R.7.20; III.A.5)*, CHR, versiunea latină a CHR a lui Janus Lascaris
Petersburg 561, 1532 d.Hr., BAS, (Orlov, *Liturgiia*)
Petersburg 562, BAS, (*ibid.*)
Petersburg 563, BAS, (*ibid.*)
† *Sava 48*, 1537 d.Hr.
(Athos) Lavra E 74, 1541 d.Hr., arhieraticonul lui Gemistos, (Dmitrievski II, ms. nr. CII la codul *D 80* [74])

[4] Codicele *Leningrad (Petersburg)* 423 cuprinde cele şase file de început ale ms. *Sava 305*. Aceste file, cuprinzând rânduiala Proscomidiei, au fost îndepărtate din ms. original şi aduse la Biblioteca Imperială Publică din St. Petersburg de către Porfirie Uspenski (Krasnoselțev, *Materialī*, pp. 81-82).

(Athos) Panteleimon 421, 1545 d.Hr., diataxa lui Filotei, (KRASNOSELȚEV, *Materialî*)
(Athos) Esphigmenou 162, AD 1545, diataxa proscomidiei (Filotei), CHR, BAS, (P. SYRKU, *К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. I, Литургические труды Патриарха Евфимия Терновскаго, ii: Тексты*, St. Petersburg, 1890)
† *Sinai 1919*, 1564 d.Hr.
Evhologhionul Pavlov, 1566 d.Hr., (MURETOV, *K materialam*)
† *Sinai 2017*, 1570 d.Hr.
† *Sinai 2045*, 1572 d.Hr.
† *Sava 53*, 1577-1578 d.Hr.
† *Grott. Gb XIX (400)*, 1591 d.Hr.
† *Sinai 2111*, 1594 d.Hr.
† *Barberini 300*, imnuri
Vat. 1213, (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*)
† *Grott. Gb IX* (590)
† *Grott. Gb XVII* (305)
(Athos) Panteleimon 435, diataxa lui Filotei, (KRASNOSELȚEV, *Materialî*)
(Athos) Koutloumousiou 341, (DMITRIEVSKI II)
Patmos 716, sul, diataxă şi diakonikon, (*ibid.*)
† *Sinai 2037*
Istanbul, Metochion Panagiou Taphou 425, (*ibid.*)
Byz. Museum 13, 14, 134, (TREMPELAS)
Ethn. bibl. 702, 703, 749, 752, 755, 757, 759, 766, 772, 775, 781, 784, 798, 878, 1910, (*ibid.*)

Secolele XVI-XVII

Ethn. bibl. 751, 756, 1909, (*ibid.*)

Secolul XVII

(Athos) Esphigmenou 120, 1602 d.Hr., (DMITRIEVSKI II)
Moscova Sinod 264 (454), 1602 d.Hr., BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)
Petersburg 236, 1633 d.Hr., BAS, (*ibid.*)
† *(Athos) Iviron 878 (826)*, 1642 d.Hr.
† *Sinai 1049*, c. 1650 d.Hr.

† *Sinai 1046*, 1654 d.Hr.
† *Sinai 1047*, 1685 d.Hr.
† *Taphou 334*

La această listă pot fi adăugate numeroase mss. din secolele XVII-XVIII din TREMPELAS.

MANUSCRISE SLAVONE

Secolul XII

Moscova Sinod 342 (605)[5] = *Slujebnikul lui Antonie Romanul*, (NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1)
Moscova Sinod 343 (604) = *Slujebnikul lui Varlaam Hutînski*, (*ibid.*; ORLOV, *Liturgiia*)
Petersburg Acad. 518, (MURETOV, *K materialam*)

Secolul XIII

Petersburg Acad. 524, (*ibid.*)
Sofia 519, BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)

Secolele XIII-XIV

Sofia 525, BAS, (*ibid.*)

Secolul XIV

Petersburg 274, (MURETOV, *K materialam*)
Rumiantev 399, (*ibid.*)
Petersburg Acad. 520, (*ibid.*)
Petersburg Acad. 522, (*ibid.*)
Petersburg Acad. 523, (*ibid.*)
Petersburg Acad. 526, (*ibid.*)
Slujebnikul lui Nikon = *Lavra Sf. Treime-Serghie III, 8/M 8670*, (*ibid.*), acum în GBL (cf. II mai sus)

[5] Mss. slavone sinodale sunt citate conform abrevierilor editoriale din NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie*, urmate de vechile coduri din inventarul din 1823 (cf. *ibid.* III, 2, pp. 527-528).

Sofia 520, BAS, (Orlov, *Liturgiia*)
Sofia 521, BAS, (*ibid.*)
Sofia 526, BAS, (*ibid.*)
Slujebnikul lui Vladimir, (Kovaliv, *Molitovnik*)
Slujebnikul lui Eftimie de Tîrnovo din mai multe mss. din secoulele XIV-XVI, CHR, BAS, diataxa lui Filotei în versiunea lui Eftimie, (P. Syrku, *К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. I, Литургические труды Патриарха Евфимия Терновскаго, ii: Тексты*, St. Petersburg, 1890; Kałużniacki, *Euthymius Werke*; Orlov, *Liturgiia*)
Moscova Sinod 344 (601) = *Slujebnikul Mitropolitului Kiprian*, (CHR: Nevostruev-Gorski, *Opisanie* III, 1; diataxa lui Filotei în versiunea lui Kiprian: Krasnoselțev, *Materiali*)
Moscova Sinod 345 (598), (Muretov, *K materialam*; Nevostruev-Gorski, *Opisanie* III, 1)
Tipograf. bibl. 127, (Muretov, *K materialam*)
Vat. 9, sul, (Horbatsch, *De tribus textibus* ; Krasnoselțev, *Svedeniia*)

Secolele XIV-XV

Tipograf. bibl. 40, 42, BAS, (Orlov, *Liturgiia*)

Secolul XV

Tipograf. bibl. 43, BAS, (*ibid.*)
Petersburg 1117, BAS, (*ibid.*)
Sofia 528, 529, 530, 531, 532, 534, 539, BAS, (*ibid.*)
Petersburg Acad. 532, 566, (Muretov, *K materialam*)
Vat. 14, CHR, BAS, diataxa lui Filotei, (Horbatsch, *De tribus textibus*; Krasnoselțev, *Svedeniia*)

Secolele XV-XVI

Vat. 10, imnuri şi răspunsuri la liturghie, (*ibid.*)
Sofia 555, 573, BAS, (Orlov, *Liturgiia*)

Secolul XVI

Sofia 586, 603, 617, 875, BAS, (*ibid.*)

Moscova Sinod 366 (680), Cinovnik, (*Единоверцы Чиновник*, Moscova, 1910; NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1)

Secolele XVI-XVII

Moscova Sinod 367 (909), Cinovnik, (*ibid.*)

Secolul XVII

Moscova Sinod 368 (670), Cinovnik, (NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1)
† *Sinai 15, ante* 1627 d.Hr.
Nijegorodski Seminarî 3604, 1682-1684 d.Hr., *Cinovnik,* (GOLUBȚOV, *Cinovnicul de la Hormogorî*)
Sofia 899, BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)
† *Sinai 14* (data ?)
† *Sinai 40,* sul (data ?)

VERSIUNI ORIENTALE

Sinai Georgian 89, sec. XI. (JACOB, *Version géorgienne*)
Graz Georgian 5, sec. XIII (TARCHNIŠVILI, *Liturgiae ibericae*)
CHR *arabă,* 1260 d.Hr., (BACHA, *Versions arabes*)
CHR *armeană,* Lyon, Bibliothèque Municipale, *Codicele 17,* 1314 d.Hr.; † *München Arm. 6,* 1427 d.Hr., (CATERGIAN-DASHIAN; AUCHER, *Versione armena*)

VERSIUNI LATINE

Codex Sancti Simeonis Siracusani, ante 1030, (PELARGUS, *Liturgia*)
BAS, versiunea Johannisberg, sec. XI (COCHLAEUS, *Speculum*)
Paris Nouv. acq. lat. 1791, sec. XII, BAS, CHR, (STRITTMATTER, *Missa grecorum*)
Versiunea lui Leon Thuscus, 1173-1178 d.Hr., (JACOB, *Toscan*)
Versiunea lui Nicolae din Otranto, BAS, sec. XIII-XIV (JACOB, *Otrante*)

ANEXĂ

la ediția românească[1]

Liturghierul lui Macarie (1508)[2]

- primul Liturghier tipărit -

[După ecfonisul rugăciunii a doua pentru credincioşi].

Rugăciunea pe care o zice pentru sine preotul la heruvic: *Nimeni nu este vrednic dintre cei legați cu pofte...*

Cântându-se heruvicul, diaconul intră în sfântul altar şi ia cădelnița cu tămâia şi, mergând către preot, luând obişnuita binecuvântare peste cădelniță, cădeşte sfânta masă în chipul crucii, împrejur întregul altar şi pe preot. Şi după aceasta stă de-a stânga lui cu toată evlavia, aşteptând terminarea rugăciunii. Aceasta sfârşindu-se, stând împreună, se roagă, zicând întru sine heruvicul, şi se închină de trei ori. Şi pleacă la proscomidiar, mergând înainte diaconul cu cădelnița, care, cădind sfintele, se roagă întru sine: *Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine, păcătosul.* Zice către preot: *Ridică,*

---

[1] Având în vedere că volumul se adresează, în primul rând, cititorului român, la această traducere au fost adăugate, în anexă, două descrieri ale riturilor anaforale din *Liturghierul* românesc. Este vorba de traducerea textului din prima ediție a unui *Liturghier* tipărit (*Liturghierul lui Macarie*, 1508), care impresionează prin claritatea descrierii riturilor, prin lipsa elementelor secundare şi prin simplitatea rubricilor devenite uneori excesive în ediţiile româneşti ulterioare şi, arc peste veacuri, ultima ediție sinodală a Liturghierului românesc (2012), în care merită remarcată corectarea repartiției rolurilor în dialogul dintre coliturghisitori şi proestos după Intrarea Mare (n.tr.).

[2] Traducerea are la bază textul din *Liturghierul lui Macarie 1508/2008*, trad. rom. Al.I. Stan (Arhiepiscopia Târgoviştei & Biblioteca Academiei Române, Târgoviște, 2008, pp. 53-61), revăzut după volumul original (ff. 59-73, Liturghia Sf. Ioan Hrisostom). Textul rugăciunilor şi al ecteniilor a fost prescurtat. În cadrul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare (ff. 121-128) întâlnim doar Rugăciunea Imnului Heruvic, ectenia după Intrare, Rugăciunea punerii-înainte specifică acestui formular liturgic şi câteva rubrici succinte (n.tr.).

stăpâne. Iar preotul, ridicând aerul, îl pune pe umărul stâng al diaconului, zicând: *Ridicați mâinile voastre la cele sfinte și binecuvântați pe Domnul.* La fel și sfântul Disc ridicându-l, îl pune deasupra [pe capul] diaconului, iar acesta îl primește cu frică și cu adâncă luare aminte și tărie. Preotul însuși ia sfântul Potir tăcând, și așa fac Intrarea Mare, înainte mergând diaconul care ține sfântul Disc și cădelnița cu un deget de la mâna dreaptă.

Trecând prin biserică, se roagă și amândoi pentru toți, zicând: *Pe toți să vă pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.* Și, deci, ajungând amândoi la sfintele uși, preotul intră într-o parte. Diaconul, însă, intrând drept înainte, stă ținând pe cap Sfântul Disc pe care îl poartă, se întoarce către preot. Iar preotul, intrând, zice: *Ridicați căpetenii porțile voastre și vă ridicați porți veșnice și va intra Împăratul slavei.* Iar diaconul zice: *Bine este cuvântat cel ce vine întru numele Domnului. Dumnezeu este Domnul și S-a arătat nouă.* Și așa intră preotul și așază Sfântul Potir. Apoi, luând și Sfântul Disc de pe capul diaconului, îl așază pe Sfânta Masă, zicând: *Iosif cel cu bun chip...* descoperindu-l. De asemenea, diaconul plecându-și capul către preot, zice: *Pomenește-mă, stăpâne sfinte, pe mine păcătosul.* Iar preotul: *Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.* Nimic altceva nu se face atunci când intră diaconul; se așază, deci, Sfântul Disc pe Sfânta Masă; iar el [diaconul] întorcându-se, îl cădește pe preot. Și face toate după rânduială, precum s-a scris.

Deci, luând și el însuși [preotul] acoperământul de pe Sfântul Disc și de pe Sfântul Potir, le pune deoparte. Iar Aerul îl ia de pe umărul diaconului și îl cădește. Așa ținând diaconul cădelnița, acoperă sfintele. Și după aceasta, el însuși luând cădelnița, cădește sfintele de trei ori, zicând astfel: *Fă bine, Doamne, întru bunăvoirea Ta Sionului și să se zidească zidurile Ierusalimului. Atunci vei binevoi...* . Și zice așa Psalmul până la sfârșit. Apoi pune cădelnița la loc și stau amândoi înaintea Sfintei Mese rugându-se întru sine și făcând trei închinăciuni mari.

Deci și preotul, lăsându-și felonul în jos și împreunându-și mâinile și plecându-și capul în fața sfintei mese, zice către diacon[3]: *Roagă-te pentru mine, stăpâne.* Iar el [diaconul], plecându-și grumazul și privind către preot, zice: *Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine și puterea celui Preaînalt să te umbrească.* Și iarăși el către preot: *Pomenește-mă, stăpâne sfinte.* Iar preotul:

[3] În ediția citată la nota precedentă (p. 58), avem următoarea traducere: „și plecându-și capul în fața Sfintei Mese, zice către /el/ diaconul". Pronumele „el" – cu sensul „către preot" nu apare în textul original, iar rubricile din ediția originală slavonă sugerează traducerea: „plecându-și capul în fața sfintei mese, zice către diacon (къ дїаконоу)", ceea ce dă sens rubricilor dialogului care urmează și este în concordanță cu tradiția manuscrisă (n.tr.).

Să te pomenească pe tine Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa. Apoi diaconul zice: *Amin*, şi se pleacă, şi îşi ia vremea şi iese.

Începutul după Intrarea Mare. Şi stând la locul obişnuit, zice [diaconul]: *Să plinim rugăciunile noastre Domnului. Pentru cinstitele daruri... Pentru sfântă biserica... Pentru ca să fim izbăviți...*

Rugăciunea după aşezarea sfintelor daruri: *Doamne, Dumnezeule, Atotțiitorule...*

Diaconul: *Apără, mântuieşte... Ziua toată... Înger de pace... Milă şi iertare... Cele bune şi de folos... Cealaltă vreme a vieții... Sfârşit creştinesc... Pe preasfânta...*

Preotul, ecfonisul: *Cu îndurările...*

Poporul: *Amin.*

Apoi preotul: *Pace tuturor.*

Diaconul: *Să ne iubim...* Preotul, înlăuntrul sfântului [altar], se închină de trei ori, rugându-se întru sine: *Iubi-Te-voi, Doamne...*, şi sărută sfintele aşa cum sunt acoperite. Întâi deasupra sfântului disc, apoi deasupra sfântului potir şi marginea sfintei mese dinaintea sa. Sărută şi diaconul orarul său acolo unde este pe el chipul crucii şi aşa laolaltă: *Uşile, uşile...* Poporul: *Cred întru Unul Dumnezeu...*

Diaconul: *Să stăm bine...* Poporul: *Mila, pacea, jertfa laudei.* Iar când diaconul spune acestea, preotul ia aerul de deasupra sfintelor şi îl înalță puțin, zicând: *Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte Fără de moarte; miluieşte-ne pe noi.* Şi sărutându-l îl pune deoparte.

Textul românesc al riturilor preanaforale din Liturghierul românesc contemporan (2012)[4]

(îndată după ecfonisul Rugăciunii a doua pentru cei credincioşi)

Strana începe să cânte îndată cântarea heruvimică: Noi, care pe Heruvimi cu taină închipuim şi făcătoarei de viaţă Treimi întreit-sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească, să o lepădăm... (*până la:* Ca pe Împăratul...).

Iar preotul, stând înaintea Sfintei Mese, citeşte în taină:

Rugăciunea din timpul cântării heruvimice

Nimeni din cei legaţi cu pofte şi cu desfătări trupeşti nu este vrednic să vină, să se apropie sau să slujească Ţie, Împărate al slavei; căci a sluji Ţie este lucru mare şi înfricoşător chiar pentru puterile cereşti. Dar, totuşi, pentru iubirea Ta de oameni cea de negrăit şi nemăsurată, fără mutare şi fără schimbare Te-ai făcut om, şi Arhiereu al nostru Te-ai făcut şi, ca un Stăpân a toate, ne-ai dat slujba sfântă a acestei jertfe liturgice şi fără de sânge; că numai Tu, Doamne Dumnezeul nostru, stăpâneşti peste cele cereşti şi cele pământeşti, Cel ce şezi pe Tronul Heruvimilor şi eşti Domnul serafimilor şi Împăratul lui Israel, Cel ce singur eşti Sfânt şi întru sfinţi Te odihneşti. Deci, pe Tine Te rog, Cel ce singur eşti bun şi binevoitor, caută spre mine, păcătosul şi netrebnicul Tău rob, şi-mi curăţeşte sufletul şi inima de cugete viclene; şi pe mine, cel ce sunt îmbrăcat cu harul preoţiei, învredniceşte-mă, cu puterea Sfântului Tău Duh, să stau înaintea acestei sfinte mese a Tale şi să jertfesc Sfântul şi preacuratul Tău Trup şi scumpul Tău Sânge. Că la Tine vin, plecându-mi grumajii, şi mă rog Ţie: Să nu întorci faţa Ta de la mine, nici să [nu] mă lepezi dintre slujitorii Tăi, ci binevoieşte să-Ţi fie aduse darurile acestea de mine, păcătosul şi nevrednicul Tău rob. Că Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Cel ce Te împărţi, Hristoase, Dumnezeul nostru, şi Ţie slavă înălţăm, împreună şi Celui fără de început al Tău Părinte şi Preasfântului şi bunului şi de viaţă făcătorului Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.

Iar, după terminarea rugăciunii, preotul zice cu voce înceată cântarea heruvimică, de trei ori, făcând câte o închinăciune la fiecare sfârşit (fără să ridice mâinile)[5].

[4] Text preluat din ultima ediţie a *Liturghierului* românesc, Edit. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2012, pp. 159-171 (din cadrul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur) (n.tr.).

[5] *Arhieraticonul* românesc (Edit. IBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 40) indică rostirea Heruvicului cu mâinile ridicate. Rubrica a fost modificată în tipicul Liturghiei cu arhiereu din *Liturghier* (2012, p. 542) (n.tr.).

Preotul:

Noi, care pe heruvimi cu taină închipuim şi făcătoarei de viaţă Treimi întreit-sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească să o lepădăm...

Iar diaconul continuă, înălţând orarul cu mâna dreaptă:

Ca pe Împăratul tuturor să-L primim, pe Cel înconjurat, în chip nevăzut, de cetele îngereşti. Aliluia, Aliluia, Aliluia.[6]

Şi, dacă nu s-a făcut mai înainte acoperirea Cinstitelor Daruri la Proscomidiar, se face acum.

Se ridică apoi dvera şi se deschid Uşile Împărăteşti[7]*, iar diaconul, pregătind cădelniţa, o dă preotului, care binecuvintează tămâia; mergând înainte diaconul, cu lumânarea aprinsă, preotul tămâiază Sfânta Masă în cele patru laturi (zicând troparul:* În mormânt cu trupul...*)*[8]*, Sfântul Altar şi, ieşind printre Sfintele uşi, cădeşte icoanele şi pe credincioşi ca la Apostol* [cădire mică]*, zicând psalmul 50 şi troparele de umilinţă. (Când sunt mai mulţi preoţi împreună-slujitori, tămâiază protosul). Intrând în Altar şi tămâind după obicei, preotul dă cădelniţa diaconului (sau, în lipsa lui, paracliserului) şi, mergând înaintea Sfintei Mese, face două închinăciuni, zicând:*

Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine păcătosul şi mă miluieşte!

După aceea, preotul sărută Sfântul Antimis, Sfânta Cruce şi Sfânta Masă, iar diaconul numai colţul Sfintei Mese; mai fac apoi o închinăciune şi, întorcându-se cu faţa către credincioşi şi plecându-se spre aceştia, îşi cer iertare dintre Uşile împărăteşti. Preotul binecuvintează pe credincioşi dintre Uşile împărăteşti; la slujba în sobor, îşi cer iertare şi binecuvintează toţi preoţii pe rând, doi câte doi, în ordine descrescătoare; dacă este arhiereu, binecuvintează numai acesta, însă toţi îşi cer iertare de la credincioşi, doi câte doi. Merg după aceea la Proscomidiar şi, închinându-se de trei ori, zic:

Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine păcătosul şi mă miluieşte!

Apoi diaconul zice către preot:

Ridică, părinte!

---

[6] Tipicul Mare românesc păstrează, pentru Joia Mare, vechea formă de rostire a heruvicului: *Cinei Tale...*, de trei ori: de două ori înainte de vohod şi o dată după (Sf. Sava cel Sfinţit, *Tipicon*, Iaşi, 1816, reeditare Suceava, 2002, p. 522) (n.tr.).

[7] Denumirea corectă a uşilor centrale ale iconostasului este „sfintele uşi", uşile împărăteşti fiind în realitate, aşa cum arată întreaga tradiţie mss. şi după cum am văzut şi în cadrul acestui volum, uşile centrale de intrare din pronaos în naos, iar nu din naos în sfântul altar (n.tr.).

[8] Acest tropar aparţine Proscomidiei. Nu există aici în alte ediţii ale *Liturghierului* românesc (n.tr.).

Preotul, luând acoperământul cel mare, îl pune pe umerii diaconului, zicând: Ridicați mâinile voastre la cele sfinte și binecuvântați pe Domnul! (*Ps.* 133, 2).

După aceasta, luând Sfântul Disc, îl dă diaconului, care îl ține în dreptul frunții, cu toată grija și evlavia. Preotul ia Sfântul Potir și amândoi ies pe ușa dinspre miazănoapte, diaconul mai întâi și preotul după el, purtându-se înaintea lor două sfeșnice sau lumânarea aprinsă și cădelnița, și așa ies în mijlocul bisericii, făcând Vohodul Mare, adică Intrarea cu Cinstitele Daruri.

Dacă slujește numai preotul, face el singur vohodul cu Cinstitele Daruri, având Acoperământul mare pe umeri, Sfântul Potir în mâna dreaptă și Sfântul Disc în mâna stângă.

Când slujesc mai mulți preoți și diaconi, după ce s-a închinat protosul împreună cu diaconii și s-au plecat către credincioși, vin apoi și ceilalți preoți, doi câte doi, începând de la cei cu rang mai mare, se închină după rânduială și, plecându-se către credincioși, trec spre Proscomidiar.

Protosul merge la Proscomidiar și dă Sfântul Disc diaconului, iar el ia Sfântul Potir în mâna dreaptă. Ceilalți preoți, luând fiecare în mâna dreaptă câte o cruce, iar preotul care a săvârșit Proscomidia, copia și linguriță, fac Vohodul cu Cinstitele Daruri, mergând unul după altul, în urma protosului, cel cu rang mai mic fiind la urmă. Iar când au ajuns în mijlocul bisericii, stau cu fața spre credincioși, unul în dreapta celuilalt, în rând cu primul dintre împreună-slujitori. (Nu se așază în dreapta și stânga protosului, deoarece s-ar pierde simbolismul liturgic al vohodului (procesiunea de îngropare) la acest moment al Dumnezeieștii Liturghii).

Când nu sunt diaconi, atât Sfântul Disc, cât și Sfântul Potir sunt luate de întâiul dintre împreună-slujitori, iar ceilalți merg după el, în ordine descrescătoare, până la cel din urmă, purtând în mâini câte o cruce, iar cel ce a săvârșit proscomidia, copia și linguriță; ajungând în mijloc, se așază unul de-a dreapta altuia, în rând cu protosul.

Ieșind, deci, din Sfântul Altar, primul dintre diaconi zice cu glas tare:

Pe voi, pe toți, dreptslăvitorilor creștini, să vă pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor.

Strana: Amin.

Și terminând, când a ajuns în mijlocul bisericii, cu fața spre credincioși, primul dintre diaconi se întoarce în Altar printre Ușile împărătești și, stând în partea dreaptă a Sfintei Mese, așteaptă să intre preotul cu Sfântul Potir. Diaconul al doilea, mergând înaintea celui dintâi până la Ușile împărătești, se oprește lângă icoana Maicii Domnului, iar când vine preotul cu Sfântul Potir, cădește înaintea lui, până când preotul intră printre Ușile împărătești, după care intră și el, în Sfântul Altar, printre Ușile împărătești.

Dacă va sluji numai un preot, acesta zice singur toate cele ce urmează, iar dacă vor sluji mai mulți, le rostesc pe rând:

Pe Preafericitul Părintele nostru (*N*), Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române [pe (Înalt-) Preasfințitul (Arhi-) Episcopul (și Mitropolitul) nostru (*N*)], să-l pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

(În mănăstiri și schituri, aici se adaugă pomenirea stareţului sau a egumenului cu obștea, după rânduială.)

Pe poporul român cel binecredincios de pretutindeni și pe conducătorii țării noastre, pe mai marii oraşelor și ai satelor și pe iubitoarea de Hristos armată, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

Pe frații noştri ieromonahi, preoți, ierodiaconi, diaconi, monahi și monahii și pe tot clerul bisericesc și cinul monahal, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

(În școlile teologice, aici se pomenesc, de asemenea, profesorii și elevii sau studenții. În spitale, în unitățile militare sau penitenciare și în instituțiile de învățământ, se pomenesc, aici ostenitorii instituțiilor respective, însă nu se pomenesc nominal persoanele din conducere sau angajații. De exemplu: Pe profesorii, studenții și ostenitorii acestei universități... *sau* Pe medicii, asistenții și toți cei ce ostenesc în acest spital...)

Pe adormiții întru fericire patriarhi ai Bisericii Ortodoxe Române: Miron, Nicodim, Iustinian, Iustin și Teoctist, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

Pe fericiții și pururea pomeniții ctitori ai acestui sfânt locaș și pe alți ctitori, miluitori și binefăcători, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

Pe fericiții întru adormire eroi, ostași și luptători români, din toate timpurile și din toate locurile, care s-au jertfit pe câmpurile de luptă, în lagăre și în închisori, pentru apărarea patriei și a credinței (ortodoxe) strămoșești, pentru întregirea neamului, pentru libertatea și demnitatea poporului român, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

Pe cei ce au adus aceste Cinstite Daruri și pe cei pentru care s-au adus, vii și adormiți în Domnul, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

Pe toți cei adormiți din neamurile noastre: strămoși, moși, părinți, frați, surori, fii și fiice, și pe toți cei dintr-o rudenie cu noi, pe fiecare după numele său, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

(Nu se citesc pomelnice și nu se ating capetele credincioșilor cu Sfântul Potir.)

Apoi, primul dintre împreună-slujitori, făcând semnul Sfintei Cruci cu Sfântul Potir spre credincioşi, zice: .

Şi pe voi, pe toţi, dreptslăvitorilor creştini, să vă pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăţia Sa, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Strana: Amin.

Şi se cântă în continuare cântarea heruvimică: Ca pe Împăratul tuturor să-L primim, pe Cel înconjurat, în chip nevăzut, de cetele îngereşti. Aliluia, Aliluia, Aliluia.

Se întorc apoi în Altar, printre Uşile împărăteşti, în ordinea în care au ieşit, iar când intră preotul cu Sfântul Potir, primul dintre diaconi zice către dânsul:

Preoţia voastră să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăţia Sa.

Iar preotul zice către diacon:

Diaconia ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăţia Sa, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Diaconul răspunde: Amin.

Preotul pune Sfântul Potir pe Sfântul Antimis, desfăcut pe Sfânta Masă. Asemenea, luând şi Sfântul Disc de la diacon, îl aşază lângă Sfântul Potir, întocmai ca la Proscomidiar, zicând:

Iosif cel cu bun chip, de pe lemn luând preacurat trupul Tău, cu giulgiu curat înfăşurându-l şi cu miresme, în mormânt nou îngropându-l, l-a pus.

În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul şi pe tron împreună cu Tatăl şi cu Duhul ai fost, Hristoase, toate umplându-le, Cel ce eşti necuprins.

Ca un purtător de viaţă şi mai înfrumuseţat decât raiul, cu adevărat, şi decât toată cămara împărătească mai luminat s-a arătat, Hristoase, mormântul Tău, izvorul învierii noastre.

Se închid Uşile împărăteşti şi se închide dvera; apoi preotul, luând acoperământele de pe Sfântul Disc şi de pe Sfântul Potir, le pune deoparte pe Sfânta Masă. Luând după aceasta Acoperământul mare de pe umerii diaconului şi tămâindu-l, acoperă cu el Cinstitele Daruri[9]*; apoi, luând cădelniţa, le tămâiază de trei ori, zicând o singură dată:*

Fă bine, Doamne, întru bunăvoirea Ta, Sionului, şi să se zidească zidurile Ierusalimului (*Ps.* 50, 19).

[9] Această ediţie elimină ultima repetare a troparului *Iosif cel cu bun chip...*, întâlnită în toate ediţiile anterioare ale *Liturghierului* românesc (spre. ex., Bucureşti, 1855, p. 90; Sibiu, 1902, p. 92; Bucureşti, 1950, p. 123; Bucureşti, 1956, p. 137; Bucureşti, 1995, p. 144) (n.tr.).

Diaconul continuă:

Atunci vei binevoi jertfa dreptății, prinosul şi arderile de tot, atunci vor pune pe altarul Tău viței (*Ps.* 50, 20).

Apoi preotul, întorcându-se către diacon, zice:

Roagă-te pentru mine, frate şi împreună slujitorule!

Diaconul:

Duhul Sfânt să vină peste tine şi puterea Celui preaînalt să te umbrească.

Preotul:

Acelaşi Duh să lucreze împreună cu noi în toate zilele vieții noastre.

Diaconul, plecându-şi capul pe colțul drept al Sfintei Mese, ține orarul cu trei degete ale mâinii drepte şi zice către preot:

Pomeneşte-mă, părinte!

Preotul, binecuvântându-l pe cap, zice:

Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Diaconul răspunde: Amin.

Diaconul, sărutând mâna dreaptă a preotului, iese pe uşa dinspre miazănoapte şi, stând în mijlocul bisericii, zice:

Ectenia cererilor

Să plinim rugăciunea noastră Domnului.

Strana: Doamne, miluieşte.

Pentru Cinstitele Daruri ce sunt puse înainte, Domnului să ne rugăm.

Pentru sfântă biserica aceasta şi pentru cei ce cu credință, cu evlavie şi cu frică de Dumnezeu intră într-însa, Domnului să ne rugăm.

Pentru ca să fim izbăviți noi de tot necazul, mânia, primejdia şi nevoia, Domnului să ne rugăm.

Apără, mântuieşte, miluieşte şi ne păzeşte pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău.

Ziua toată desăvârşită, sfântă, în pace şi fără de păcat, de la Domnul să cerem.

Strana: Dă, Doamne!

Înger de pace, credincios călăuzitor, păzitor al sufletelor şi al trupurilor noastre, de la Domnul să cerem.

Milă şi iertare de păcatele şi de greşelile noastre, de la Domnul să cerem.

Cele bune şi de folos sufletelor noastre şi pace lumii, de la Domnul să cerem.

Cealaltă vreme a vieţii noastre, în pace şi întru pocăinţă a o săvârşi, de la Domnul să cerem.

Sfârşit creştinesc vieţii noastre, fără durere, neînfruntat, în pace şi răspuns bun la înfricoşătoarea judecată a lui Hristos, să cerem.

Pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvită Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria, cu toţi sfinţii pomenind-o; pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.

Strana: Ţie, Doamne.

După aşezarea Cinstitelor Daruri pe Sfânta Masă, în timp ce diaconul rosteşte ectenia, preotul zice în taină:

Rugăciunea punerii-înainte

Doamne, Dumnezeule, Atotţiitorule, Cel ce singur eşti Sfânt, Care primeşti jertfă de laudă de la cei ce Te cheamă pe Tine cu toată inima, primeşte şi rugăciunea noastră, a păcătoşilor, şi o[10] du la sfântul Tău jertfelnic; fă-ne vrednici a-Ţi aduce daruri şi jertfe duhovniceşti, pentru păcatele noastre şi pentru cele din neştiinţă ale poporului. Şi ne învredniceşte să aflăm har înaintea Ta, ca să fie bine primită jertfa noastră şi să se sălăşluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi, peste aceste Daruri ce sunt puse înainte şi peste tot poporul Tău.

Preotul încheie rugăciunea, rostind cu glas tare:

Cu îndurările Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care eşti binecuvântat, împreună cu Preasfântul şi bunul şi de viaţă făcătorul Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Strana: Amin.

Preotul (cu faţa spre credincioşi, binecuvântându-i): Pace tuturor!

Strana: Şi duhului tău.

Diaconul:

Să ne iubim unii pe alţii, ca, într-un gând, să mărturisim.

Strana: Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită.

---

[10] Textul acestei rugăciuni nu este corectat în sensul indicat în cadrul volumului. A se vedea atitudinea favorabilă faţă de necesitatea acestei corecturi în recenzia Pr. Ene Branişte (*Ortodoxia* 1 (1965), 161-162) la articolul Pr. J. Mateos (n.tr.).

În vremea aceasta, preotul, închinându-se de trei ori, zice în taină, de fiecare dată: Iubi-Te-voi, Doamne, vârtutea mea, Domnul este întărirea mea şi scăparea mea şi izbăvitorul meu (*Ps.* 17, 1). *Această rugăciune poate fi cântată de slujitori în Sfântul Altar sau de cântăreţ la strană ori de către cor. (Atunci când este sobor de preoţi, acest stih se recomandă să fie cântat de strană pentru a acoperi timpul în care sfinţiţii slujitori îşi dau sărutarea frăţească, săvârşită la vremea ei).*

Sărută apoi Cinstitele Daruri, aşa cum sunt acoperite: întâi Sfântul Disc, apoi Sfântul Potir şi marginea Sfintei Mese. Diaconul, la locul unde stă, se închină şi sărută Sfânta Cruce de pe orarul său.

Dacă vor sluji mai mulţi preoţi, protosul sărută cel dintâi Cinstitele Daruri, apoi trece mai la o parte, spre miazăzi. Iar ceilalţi, venind pe rând pe partea de miazănoapte a Sfintei Mese, se închină şi sărută şi ei Cinstitele Daruri; apoi, mergând la protos, acesta zice către cel de-al doilea şi următorii:

Hristos în mijlocul nostru, *iar cel de-al doilea, răspunde:*

Este şi va fi. *Şi se sărută unul pe altul pe umeri, încheind cel dintâi:*

Totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.

Şi, trecând la dreapta celui mai mare, aşteaptă împreună până ce sărută şi ceilalţi Cinstitele Daruri şi vin pentru sărutarea păcii la cei dinaintea lor, cum s-a arătat.

Dacă sunt mai mulţi diaconi, ei nu sărută Cinstitele Daruri, ci fiecare Sfânta Cruce de pe orarul său şi apoi, unul pe altul, pe umeri, rostind aceleaşi cuvinte ca şi preoţii.

După ce la strană se termină cântarea: Pe Tatăl..., *diaconul de la locul său, zice cu glas tare:*

Uşile, uşile! Cu înţelepciune, să luăm aminte!

Se deschide dvera Uşilor împărăteşti, iar preotul, ridicând Aerul deasupra Cinstitelor Daruri şi clătinându-l, singur ori cu ceilalţi preoţi împreună-slujitori, dacă sunt mai mulţi, zice, împreună cu toţi credincioşii:

Simbolul credinţei

Cred întru unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor celor văzute şi nevăzute. Şi întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut, mai înainte de toţi vecii. Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, Cel de o fiinţă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut; Care, pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioara şi S-a făcut

om; Şi S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponţiu Pilat şi a pătimit şi s-a îngropat; Şi a înviat a treia zi, după Scripturi (*ajungând aici, preotul încetează clătinarea Sfântului Aer, îl sărută şi, întocmindu-l, îl aşază pe Sfânta Masă. Dacă sunt mai mulţi preoţi, protosul îl dă spre sărutare tuturor*); Şi S-a înălţat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui; Şi iarăşi va să vină cu slavă, să judece viii şi morţii, a Cărui împărăţie nu va avea sfârşit. Şi întru Duhul Sfânt, Domnul de viaţă Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce, împreună cu Tatăl şi cu Fiul, este închinat şi slăvit, Care a grăit prin proroci. Întru una, sfântă, sobornicească şi apostolească Biserică; mărturisesc un botez spre iertarea păcatelor; aştept învierea morţilor; şi viaţa veacului ce va să fie. Amin.

INDEX DE MANUSCRISE

(dacă nu există alte precizări, manuscrisele sunt greceşti)
cifrele romane **I** *şi* **II** *indică partea 1: „Intrarea cea Mare", respectiv partea 2: „Apropierea de jertfelnic" ale volumului II*

Admont Latin 125, **II:** 91
Alexandria σκδ-1070, **I:** 322
Ambros. 84, **I:** 307, 328, 337, **II:** 30, 33, 192
Ambros. 167, **I:** 249, 252, 310, 328, 337, **II:** 26, 31, 34, 191
Ambros. 276, **I:** 250, 252, 354, **II:** 26, 32, 164, 190
Ambros. 380, **I:** 245
Ambros. 637, **I:** 48, 309, 311, **II:** 192
Ambros. 709, **II:** 35, 190
Ambros. 1090, **I:** 251-252, 364, **II:** 27, 191

Barberini 300, **II:** 193
Barberini 316, **I:** 48-50, 171, 209, 222, 327, 354, 364, **II:** 34, 80, 148, 189
Barberini 329, **I:** 223, 249, 252, **II:** 189
Barberini 336, **I:** 42, 45, 102, 103, 198, 112, 173, 192, 194, 195, 198, 201, 203, 205, 206, 208, 211-216, 222, 244, 253, 271, 286, 292, 314, 342, 343, 348, 350, 352, 363, 366, 367, **II:** 59, 63, 66-71, 83, 8687, 92, 96, 98, 101-102, 110, 121, 147-148, 160, 188
Barberini 443, **I:** 323, **II:** 167
Berlin ms. or. fol. 1609, **I:** 351, **II:** 101
Bodleian Add. E. 12, **I:** 193, 216, 222, **II:** 83, 93, 121
Bodleian Auct. E. 5. 13, **I:** 222
Bodleian Cromwell 11, **II:** 88, 133, 148, 190
Borgia 7, **I:** 135, 250, 232, **II:** 164
Borgia 24, **I:** 138
Borgia 27, **I:** 216, **II:** 188
Borgia Georg. 7, **I:** 211, 213, 344, 353, **II:** 99, 110
Borgia Syr. 13, **I:** 69
British Museum Add. 14949, **I:** 258, 346, **II:** 69
British Museum Add. 17134, **I:** 126, 155
British Museum Add. 17207, **I:** 126
British Museum Add. 18070, **I:** 209, 216, 223, **II:** 92, 121, 148, 192
British Museum Add. 34060, **I:** 49, 55, 196, 230, 236, 239, 246, 248, 252, 253, 308, 326, 330-332, 341, 361, **II:** 23, 26, 42, 128, 148-149, 160, 161, 169, 189
British Museum Harl. 5561, **I:** 193, 200, 209, 223, 240, 315, 317, 320, 337, **II:** 82, 88, 121, 123, 148, 190
Burdett-Coutts I, 10, v. Michigan 49
Burdett-Coutts III, 29, v. Michigan 17
Burdett-Coutts III, 42, **I:** 42, **II:** 69, 148, 190
Byz. Museum 5, **II:** 189
Byz. Museum 6, **II:** 189

Byz. Museum 7, II: 190
Byz. Museum 13, II: 191, 193
Byz. Museum 14, II: 193
Byz. Museum 90, I: 321, II: 191
Byz. Museum 134, II: 193
Byz. Museum 137, II: 191

Cairo 371, I: 314, 317
Chigi Gr. 2 (R.IV.2), I: 327
Codex Basilii Falascae, v. Grott. Gb III
Codex Dmitrievski, I: 255, 257, 310, 317
Codex Pyromalus, I: 42, 140, 244, 269, 274, 276, 289, 329, 362, 367, II: 20, 23, 34, 39, 45, 65-66, 112, 118, 147, 149, 160-161, 164, 168
Codex Rahmani, I: 98, II: 150
Codex S. Simeonis, I: 115, 139, II: 82, 98
Codice arabe (CHR), *v.* Bacha în *Index general*
Corsini 5, I: 250, II: 164
Corsini 7, I: 250, II: 164
Corsini 41. E. 29, I: 323
Corsini 41. E. 31, I: 323
Cryptof. Arsenii, v. Grott. Codex Arsenii

Diarbekir (Syr.) 57, II: 58
Dmitrievski Codex, v. Codex Dmitrievski

Esphigmenou 34, I: 49, 200, 255, 310, 364
Esphigmenou 120, I: 12, 307, 311, 336, 339
Esphigmenou 162, II: 193
Ethn. bibl. 661, II: 88, 191
Ethn. bibl. 662, I: 195, 230, 237, 256, 275, 308, 332, 364, II: 45, 65, 112, 163, 169, 189
Ethn. bibl. 668, I: 335
Ethn. bibl. 685, I: 223
Ethn. bibl. 702, II: 193
Ethn. bibl. 703, II: 193
Ethn. bibl. 713, II: 189
Ethn. bibl. 748, II: 191
Ethn. bibl. 749, I: 334, II: 193
Ethn. bibl. 750, I: 334
Ethn. bibl. 751, I: 332, 340, II: 193
Ethn. bibl. 752, I: 299, 340
Ethn. bibl. 754, I: 334: II: 31
Ethn. bibl. 755, II: 193
Ethn. bibl. 756, II: 193
Ethn. bibl. 757, I: 340, II: 34, 193
Ethn. bibl. 759, II: 193
Ethn. bibl. 763, I: 340
Ethn. bibl. 765, I: 299, 340
Ethn. bibl. 766, I: 340, II: 193
Ethn. bibl. 767, I: 340
Ethn. bibl. 769, II: 191
Ethn. bibl. 770, I: 299, 340
Ethn. bibl. 771, I: 334
Ethn. bibl. 772, II: 193
Ethn. bibl. 773, I: 340
Ethn. bibl. 774, I: 214
Ethn. bibl. 775, II: 193
Ethn. bibl. 776, I: 321, 335
Ethn. bibl. 778, I: 321, 332
Ethn. bibl. 779, I: 335
Ethn. bibl. 780, I: 334
Ethn. bibl. 781, II: 193
Ethn. bibl. 782, I: 320
Ethn. bibl. 784, II: 193
Ethn. bibl. 798, II: 193
Ethn. bibl. 802, I: 200, 218
Ethn. bibl. 877, II: 191
Ethn. bibl. 878, II: 193
Ethn. bibl. 1431, II: 132
Ethn. bibl. 1909, II: 193
Ethn. bibl. 1910, II: 193

Ethn. bibl. 2086, **I:** 215, **II:** 191
Ethn. bibl. 2086, **I:** 302
Ethn. bibl. suppl. 393, **II:** 190
Ethn. bibl. suppl. 394, **II:** 189
Ethn. bibl. suppl. 815, **II:** 188

Falascae, Codex Basilii, v. Grott. Gb III

Geneva 24, **I:** 223, **II:** 93, 122, 148, 191
Geneva 25, **I:** 209, 223, **II:** 192
Geneva 26, **I:** 209, 223, **II:** 192
Geneva 27, **I:** 223, **II:** 121, 189
Geneva 27A, **II:** 121, 192
Graz Georg. 4, **I:** 132, 134-135, 158, 177, 211, 213, 343-344, 352
Graz Georg. 5, **I:** 12, 211, 213, 249, 254, 255, 341, 344, **II:** 27-28, 34, 55, 79-80, 83-84, 136
Grott. Codex Arsenii, **II:** 188
Grott. Ga I, **I:** 137, 143
Grott. Ga XXIX, **I:** 143
Grott. Gb II, **I:** 239, 248-249, 252, 254, 300, **II:** 22, 27, 32, 42, 148, 163, 164, 189
Grott. Gb III, **I:** 42, 114, 116, 140, 143, 171, 218, 249, 252, 255, 321, 339, **II:** 27, 84, 121, 191
Grott. Gb IV, **I:** 192, 201, 211, 213, 216-217, 222, 244, 274, 343, 344, **II:** 22-24, 29-31, 34-35, 37, 60, 80-82, 84, 93, 112, 121, 148, 188
Grott. Gb VI, **II:** 188
Grott. Gb VII, **I:** 112, 192, 201, 204, 216, 222, 244, 343, **II:** 37, 66, 71, 80-84, 188
Grott. Gb VIII, **I:** 81, 204, **II:** 81, 93, 112, 189
Grott. Gb IX, **I:** 249, 252, **II:** 193
Grott. Gb XII, **I:** 249, 252, **II:** 84, 121, 164, 191
Grott. Gb XII, **II:** 101, 190
Grott. Gb XIII, **I:** 112, 250, **II:** 190
Grott. Gb XV, **I:** 141, 212, 216, 248, 252, **II:** 23, 29, 88, 188
Grott. Gb XVII, **II:** 193
Grott. Gb XVIII, **I:** 250, 252, 328, 337, **II:** 32, 191
Grott. Gb XIX, **I:** 114, 116, 144, 249, 252, 321, **II:** 24, 31, 33, 125, 160, 193
Grott. Gb XX, **I:** 216, **II:** 80, 121, 148, 188
Grott. Gb XXIX², **II:** 188
Grott. Gb XLI, **II:** 188
Grott. Zd II, **I:** 202, **II:** 23, 29, 80, 92, 188

Hilandar Slav. 493, **I:** 138

Istanbul, Metochion Panagiou Taphou 182, **II:** 192
Istanbul, Metochion Panagiou Taphou 425, **II:** 193
Iviron 373, **I:** 48, 209, 223, 320, 364, **II:** 122, 191
Iviron 878, **I:** 230, 335, **II:** 33, 194

Jena Universitätsbibliothek Codex G.B.q.6a, **I:** 143
Johannisberg Lat., v. Index general

Karlsruhe EM 6, **I:** 41, 43, 114, 116, 139, 141, 143, 200, 223, 231, 239, 254, 288, 300, 314, 332, 353-354, **II:** 26, 31, 34, 46, 80, 84, 120-121, 124-125, 129, 131, 160, 164, 185, 190
Kazan Slav. 707, **II:** 134
Kazan Slav. 712, **I:** 342-343, **II:** 134
Kazan Slav. 713, **II:** 134

Koutloumousiou 341, II: 193
Krka Slav. 26, I: 138

Lavra 190, I: 137
Lavra G 67, I: 139
Lavra G 72, I: 139
Leningrad 44, I: 8, 134, 160, 163, 177, II: 183
Leningrad 226, II: 65, 66, 81, 83, 183
Leningrad 423, I: 318, 334, 337, II: 35, 124, 160, 192
Leningrad Gr. 423, i: 49, 51, 332, II: 24, 126, 166
Lyons Arm. 15, I: 119.
Lyons Arm. 17, II: 196. *v.* Aucher, Catergian-Dashian în *Index general*

Messina 115, I: 47, 137, 142, 325
Messina 160, I: 202, 219, 248, 274, 343, II: 24, 31
Messina 177, I: 130, 138, 206
Michigan 17, II: 192
Michigan 49, II: 122, 190
Modena 19, I: 115-116, 139, 141, 193, 224, 315-316, 320, 364, II: 55, 88, 192
Modena 27, *v. Sevastianov 474*
Moscova Sinod 261, I: 320, II: 122, 148, 191
Moscova Sinod 262, II: 192
Moscova Sinod 263, II: 192
Moscova Sinod 264, II: 193
Moscova Sinod 265, II: 191
Moscova Sinod 275, I: 49, II: 190
Moscova Sinod 321 (428), I: 255, II: 192
Moscova Sinod Slav. 342, I: 343, 344, II: 126, 168, 194
Moscova Sinod Slav. 343, II: 126, 194
Moscova Sinod Slav. 344, I: 50, 323, II: 128, 160, 195
Moscova Sinod Slav. 345, I: 342, 343, II: 134, 195
Moscova Sinod Slav. 360, II: 134
Moscova Sinod Slav. 366, I: 246, 254, 362, II: 167, 196
Moscova Sinod Slav. 367, II: 196
Moscova Sinod Slav. 368, I: 318, II: 196
Moscova Sinod Slav. 370, I: 358
Moscova Sinod Slav. 371, II: 135
Moscova Sinod Slav. 377, I: 302
München 540, I: 50-51, 219, 322, 337, II: 122, 148, 191
München 607, I: 209, 222, II: 93, 189
München Arm. 6, II: 196, *v.* Aucher, Catergian-Dashian în *Index general*

Nijegorodski Seminarî Slav. 3604, II: 196

Ottoboni 344, I: 222, 250-251, 300, 325, II: 26, 31-32, 34-5, 98, 189
Ottoboni 434, I: 202
Ottoboni 459, I: 52, II: 12

Panteleimon 421, I: 330, II: 166, 193
Panteleimon 435, II: 193
Panteleimon 770, I: 49, II: 191
Panteleimon 5924, I: 49, 255, 364
Paris 322, I: 364
Paris 324, I: 202, 309, 323, 327, II: 24, 29, 32, 35, 39, 66
Paris 325, I: 206, 212
Paris 327, II: 169
Paris 328, I: 204, 209, 223, 363, II: 88, 92, 121-122, 189
Paris 330, I: 223, II: 189
Paris 347, I: 209, 223, 235, 337, II: 93, 122, 127, 148, 189

Paris 391, I: 204, 209, 218, 222, 364, II: 55, 88, 121, 188
Paris Gr. 1234, I: 80
Paris 1362, I: 51, 314, II: 192
Paris 2509, I: 42, 51, 195, 315, 330, 337, II: 19, 20, 27, 30, 37, 102, 128, 129, 192
Paris Coislin 214, I: 193, 204, 223, 364, II: 88, 92, 121, 147, 189
Paris Coislin 215, I: 302
Paris Georg. 3, I: 162
Paris Lat. 1002, I: 42, 232, 239, 288
Paris Suppl. Gr. 476, I: 193
Paris Suppl. Gr. 516, I: 302
Paris Suppl. Gr. 1135, I: 115, 139, 144
Parma 1217/2, I: 216, 364, II: 81, 92, 188
Patmos 709, I: 309, 339, II: 190
Patmos 716, II: 193
Patmos 719, I: 12, 170, 290, 321, 326, 338, 341, II: 21, 190
Pavlov, Evhologhionul, I: 322, II: 193
Petersburg 104, II: 189
Petersburg 236, II: 193
Petersburg 558, II: 29, 191
Petersburg 560, II: 192
Petersburg 561, II: 192
Petersburg 562, II: 192
Petersburg 563, II: 192
Petersburg Acad. Slav. 518, II: 32, 194
Petersburg Acad. Slav. 520, I: 342-343, II: 194
Petersburg Acad. Slav. 522, II: 194
Petersburg Acad. Slav. 523, II: 194
Petersburg Acad. Slav. 524, II: 194
Petersburg Acad. Slav. 526, I: 342, II: 134, 194
Petersburg Acad. Slav. 532, II: 195
Petersburg Acad. Slav. 566, II: 24, 35, 195
Petersburg Bibl. Imperială 558, II: 28
Petersburg Bibl. Imperială 561, I: 224
Petersburg Slav. 274, II: 194
Petersburg Slav. 1117, II: 195
Philotheus 177, I: 218
Pius II 35, I: 311, 327
Pyromalus, v. Codex Pyromalus

Rossano, Codex, v. Vat. 1970
Rumianțev 16, II: 191
Rumianțev 17, II: 192
Rumianțev Slav. 399, I: 343, II: 194
Rumianțev Slav. 445, I: 144

Sava 48, I: 241, 309, 311, 322, 364, II: 92, 133, 166, 192
Sava 53, I: 48, 310, 321, II: 193
Sava 305, I: 49, 51, 310-311, 318, 321, 332, 334, 337, II: 35, 124, 126, 160, 192
Sava 311, I: 175
Sava 362, II: 190
Sava 382, I: 223, 241, 310-311, 322, 335, 337, II: 88, 122, 169, 192
Sava 607 (362), I: 50, 314, II: 191
Schitul Sf. Andrei, Codex, I: 51, 246, II: 192
Sevastianov 472, II: 191
Sevastianov 473, II: 192
Sevastianov 474, I: 42, 193-194, 202, 211, 213, 222, 244, 348, 367, II: 66, 68, 87, 92, 98, 118, 121, 160, 188
Seymour, Evhologhionul, I: 193, 222, 364, II: 80, 88, 189
Sf. Treime-Serghie Lavra III 8/M 8670, II: 195
Sinai 14, II: 196
Sinai 957, II: 60-61
Sinai 958, I: 202, 222, II: 66, 93, 98, 118, 121, 188

Sinai 959, I: 202, 211, 216, 222, 255, II: 88, 92, 121, 188
Sinai 961, I: 202, 216, 222, 247-248, 364, II: 88, 149, 188
Sinai 962, I: 195, 202, 216, 222, II: 188
Sinai 966, I: 193, 204, 247, 250, 252, 287, 323, 330, II: 26, 30-31, 34, 61, 190
Sinai 968, I: 201, 209, 223, 320, II: 191
Sinai 973, I: 141, 219, 222, II: 61, 63, 82, 88, 89, 189
Sinai 986, I: 48, 294, 311, 317, 321, II: 133, 165, 192
Sinai 1020, I: 247, 249, 251, 290, 309, 310, 312, 232, 328, II: 55, 98, 123, 126, 189
Sinai 1021, II: 35, 36, 192
Sinai 1036, I: 193, 202, 223, II: 88, 189
Sinai 1037, I: 103, 200, 218-219, 223, II: 92, 190
Sinai 1040, I: 45, 218, II: 55, 61, 66, 189
Sinai 1046, II: 112, 128, 194
Sinai 1047, I: 193, 333, II: 112, 194
Sinai 1049, I: 193, II: 194
Sinai 1098, I: 137
Sinai 1108, I: 175
Sinai 1117, II: 132
Sinai 1919, I: 169, 224, 299, 317, 321, 322, II: 30, 33, 125, 193
Sinai 2017, I: 230, 238, 311, 337, II: 166, 193
Sinai 2037, I: 224, II: 193
Sinai 2045, I: 322, II: 166, 193
Sinai 2046, I: 240, 315, 321, 330, II: 169, 191
Sinai 2111, I: 48, II: 193
Sinai Georg. 37, I: 129, 162, 165
Sinai Georg. 89, I: 132, 141, 196, 213, 232, 239, 254-255, 289, II: 55, 82
Sinai Slav. 14, I: 320-321, 337, 342, II: 31, 122, 124
Sinai Slav. 15, I: 320, II: 33
Sinai Slav. 40, I: 342, II: 121, 126
Slujebnikul lui Antonie Romanul, *v. Moscova Sinod Slav. 342*
Slujebnikul lui Eftimie din Tîrnovo, II: 128, *v.* Eftimie în *Index general*
Slujebnikul lui Nikon, II: 195
Slujebnikul lui Vladimir, *v.* Kovaliv în *Index general*
Slujebnikul Mitropolitului Ciprian, *v. Moscova Sinod Slav. 344*
Slujebnikul Varlaam Ciutînski, I: 247, II: 34, 124, 126, 133
Sofia Slav. 519, II: 194
Sofia Slav. 520, I: 218, 343, II: 134, 195
Sofia Slav. 521, II: 195
Sofia Slav. 522, II: 126
Sofia Slav. 523, II: 126
Sofia Slav. 525, II: 126, 194
Sofia Slav. 526, II: 195
Sofia Slav. 528, II: 195
Sofia Slav. 529, II: 195
Sofia Slav. 530, I: 218, 343, II: 195
Sofia Slav. 532, II: 195
Sofia Slav. 534, II: 195
Sofia Slav. 539, II: 195
Sofia Slav. 555, I: 117, II: 195
Sofia Slav. 573, II: 195
Sofia Slav. 586, II: 196
Sofia Slav. 603, II: 134, 196
Sofia Slav. 617, I: 218, II: 196
Sofia Slav. 875, I: 317-318, II: 196
Sofia Slav. 899, II: 196
Soloveţki Slav. 920, I: 343
Soloveţki Slav. 1023, I: 343
Stavrou 43, I: 47, 129, 133-136, 139, 164, 177, 336

Stavrou 109, I: 193, 209, 216, 222, 361, II: 68, 88, 121, 188

Taphou 334, I: 320, II: 194
Taphou 517, I: 209, 223, 320, II: 93, 191
Taphou 518, II: 191
Taphou 520, II: 88, 93, 122, 190
Tiflis Georg. A 86, I: 134-135, 343, 352
Tipograf. bibl. Slav. 40, II: 195
Tipograf. bibl. Slav. 42, II: 195
Tipograf. bibl. Slav. 43, I: 218, 343, II: 132, 195
Tipograf. bibl. Slav. 127, II: 195
Turin 216, I: 143

Uspenski, Evhologhionul, *v. Leningrad 226*

Vallic. C 972 Gr. 47, II: 164
Vat. 573, I: 51, 195, 247, 249, 252, 310, 318, 321, 327, 330, 332, 334, 337, II: 26, 31, 33, 55, 128, 159, 169, 191
Vat. 771, I: 139
Vat. 782, I: 49, II: 29, 121, 190
Vat. 1151, I: 256
Vat. 1170, I: 222, 292, 363, II: 121, 188
Vat. 1213, I: 141, 230, 241, 309-310, 320, 322, 327-328, 337, II: 169, 193
Vat. 1228, II: 190
Vat. 1554, I: 249, 325, 364
Vat. 1557, I: 327
Vat. 1811, I: 211, 216, 222, 249, 254, II: 27, 42, 164, 189
Vat. 1833, I: 325
Vat. 1863, I: 364, II: 84
Vat. 1877, I: 137, 142, 302
Vat. 1970, I: 138, 202, 212, 351, II: 27, 37, 83, 151, 189
Vat. 2005, I: 327, 364
Vat. 2012, I: 327
Vat. 2032, I: 327
Vat. 2281, I: 351
Vat. 2282, I: 78, 81, 130, 206, 211-212, 215, 216, 351-353, II: 99
Vat. 2285A, II: 66
Vatoped 133, I: 330, II: 191
Vatoped 320 (931), I: 334
Vatoped 1199 (954), I: 334
Vat. Slav. 9, I: 247, 249, 252, II: 32, 121, 124, 126, 133
Vat. Slav. 10, I: 115, 117, II: 126
Vat. Slav. 14, I: 48, 320, 323, 327, 363, II: 32, 122, 124, 126, 128
Vat. Syr. 41, II: 69
Vat. Syr. 68, II: 58
Voskresenskaia Novoierusalimskaia bibl., II: 188

INDEX GENERAL

(pentru mss., a se vedea indexul de manuscrise)
cifrele romane I *şi* II *indică partea 1: „Intrarea cea Mare", respectiv partea 2: „Apropierea de jertfelnic" ale volumului II*

Acum puterile cereşti (Imnul Intrării Mari în cadrul PRES), I: 111-112, 114, 124-125, 128, 136-137, 144, 147, 159, 177-178, II: 71

aer, I: 197, 236, 279, 285, 291-292, 294, 297, 300-304, 312, 331, II: 40, 152. *v.* Crez; relaţia cu epitaful, *v.* epitaf; clătinat la rostirea Crezului, II: 162-168, origine, II: 162-163, în izvoarele bizantine, II: 164-165, la Liturghia arhierească, II: 167-168; ridicarea aerului şi rostirea trisaghionului, II: 168-169

αἰτήσεις, II: 46, 64-65

ἀκροτελεύτιον, I: 149, 151, 159-160, 189

alexandrină, Liturghie, *v.* coptă, GRIG, MK

aliluia, I: 279, 340; ἀκροτελεύτιον la Heruvic, I: 151-152, 189; refren original la Heruvic, I: 151-152; refren alături de la *Ps.* 23 la Intrarea Mare, I: 167, 190; refren la Heruvicul armean, I: 153; la Intrarea Mare bizantină, I: 151-152, 189-190; cântat de trei ori, I: 189.

Altaner, B., I: 91

altare laterale în H. Sophia, *v.* ἀντιμίσιον, παρατράπεζια

ambrozian, rit, cântări, I: 113, 136

Ambrozie, I: 6, 40, 82

Amfilohie de Iconium, I: 174

Ammann, A.M., II: 53, 128

Amvon, I: 69, 86, 140, 249, 261, 277-278, 280-281, II: 45-46, 147, 151

Anastasie, II: 140

Anastasie Bibliotecarul, versiunea latină a comentariului lui Gherman, I: 52

Anastasie I, împărat (491-518), I: 273, II: 142

Anatolia, biserici din, I: 264

Andida Pamfiliei, I: 52, 55, II: 65, 148

Andrieu, M., I: 173

anafora, şi diptice, I: 177, numită şi punere-înainte sau proscomidie, II: 89, concelebrată, II: 40-42; în sensul larg al termenului, incluzând şi rugăciunea apropierii de jertfelnic, II: 88 *et passim*; a lui Addai şi Mari, II: 102; a lui Grigorie de Nazianz, a celor 12 Apostoli, a lui Sever al Antiohiei, II: 97; a lui Timotei Alexandrinul, II: 98.

antifoanele şi rugăciunile enarxei, I: 178, 361, II: 10

antifon, *v.* psalmodie

ἀντιμίσιον, I: 88

antimis, I: 58, 301-302, 304

Antiohia, I: 91, 106, 110, 228, II: 49, 51, 117, 131, 139, *v.* Siria
antiphona post evangelium, ambrosian, I: 98
Antonie din Novgorod, II: 157
Antonie Romanul, Slujebnikul lui, *v. Moscova Sinod Slav. 342*
Apocalipsa lui Petru, I: 172
apocrife, I: 171-172
apolis, I: 89, 135, II: 51, 60, 69
apropierea de jertfelnic, I: 63-64, 347-368, II: 10-14, la Teodor al Mopsuestiei, II: 10-11, la Narsai, II: 11, în Liturghia armeană, siriană, II: 12, nu este menționată de Maxim, Gherman şi Ps.-Sofronie, II: 12, menționată de Cabasila, II: 12-13 şi Simeon al Tesalonicului, II: 13-14; *rugăciunea apropierii de jertfelnic*: I: 63-64, II: 87-112, considerată partea a Anaforalei, II: 98-103; exclamația diaconală introductivă, II: 88-89, raport cu rugăciunea proscomidiei, I: 347-368; titlul, II: 89, semnificația sa, II: 98-103; textul în CHR, II: 87-84; probleme de traducere, II: 90-96, altarul bisericii sau cel ceresc, II: 90-93, punctuația textului, II: 92-93, interpretarea lui Mateos, II: 93-94, şi liturgica comparată, II: 93-95; origine, II: 108-109, ecfonis, II: 109-111, loc original, II: 111-112; scop, II: 94-96; textul în BAS, II: 103-108, în raport cu rugăciunile credincioşilor din BAS, II: 104-105, şi cu IAK, II: 106-107; echivalente în alte Liturghii, caldeană, II: 96-97, IAK şi MK, II: 97, PRES, II: 98; *ritual*, I: 63-64, la Gogol, I: 61-62, componente, I: 62-64, scop şi importanță, II: 9-14
Arabatzoglou, G.M., I: 21, 49, 196, 230, 236, 246, 248, 252-253, 308, 326, 330-332, 342, 361, II: 26, 42, 128, 148, 160, 169, 189, *v. British Museum Add. 34060*
Arcudius, P., II: 19
arhidiacon, I: 232
arhieraticon, II: 136, 160, *v.* Cinovnik, Gemistos, *Codice Schitul Sf. Andrei, British Museum Add. 34060*
Arranz, M., I: 21, 47, 56, 137, 142, 325, 335-336, II: 59-60
ascunderea tainelor, II: 155-156
Asia Mică, I: 110
Assemani, J.A., I: 112-113
Atanasie, I: 88, 149, 146, 168, 172, 243, 245, 257, 287
Atanasie I, patriarhul Constantinopolului (1289-1293 şi 1303-1310), I: 302
Atanasie Sinaitul, I: 243
Atchley, E.G.C.F., I: 21, 227
Athos, Liturghia la, II: 29
atrium, *v.* nartex, pronaos
Aucher, G., I: 21, 43, 116, 119-120, 143, 214, 248-249, II: 75, 80-81, 90, 121, 147-148, 160, 196
Augustin, I: 13, 111, 126
Avvakum, arhipresbiter, I: 291, 329

Bacha, C., I: 21, 43, 133, 214, 360, II: 55, 81, 83-84, 90, 112, 121, 148, 160, 196
Baggarly, J., I: 213
Balcani, Grecia, Macedonia, biserici şi Liturghia din, I: 69, 261, 264
Balsamon, Teodor, I: 80, 282-283

Bandmann, G., I: 275
Barbel, J., II: 52
Bardenhewer, O., II: 143
Bârlea, O., I: 21
BAS, I: 21, 38-46, 56, 101-102, 112-113, 115-116, 119, 124, 137, 139-140, 143, 191-196, 198-206, 209, 211-213, 216-219, 221-223, 231, 233, 239, 241, 244, 246-249, 251-252, 255, 258, 269, 271, 276, 288-290, 300, 305, 309-312, 314, 317-318, 320-324, 327-329, 334-335, 338, 343, 346-347, 351-355, 359, 361, 363-364, 366, 368, II:15, 18, 20-23, 26-32, 34-37, 39, 42, 45, 53, 55-59, 61, 63, 65-67, 69-71, 80-82, 84-86, 93, 94, 96, 98-99, 101-112, 118, 121-126, 132-136, 147-149, 151, 160-161, 164, 166-167, 169, 171, 183, 188-196. *v.* Cochlaeus, Nicolae din Otranto, *Codex Pyromalus*; alexandrină, II: 99, 109; armeană, II: 55; slavonă, I: 249, 317, 320, 328, 334, II: 133, 148, *v.* Orlov
Baumstark, A., I: 21-22, 57, 113, 118, 130, 138, 143, 145, 147, 151-153, 155-159, 167, 190, 238, 242, II: 57, 64, 117, 161
bā'ūta, II: 57
Beck, E., I: 228
Beck, H.G., I: 22, 80, 100
Bedjan, P., I: 75
Bekker, I., I: 184, 273
bema, I: 27, 140, II: 18, 96; ritualul plecării de pe bema, II: 18
Bertonière, G., I: 22, 130, 137-139, 143, 175
Beveregius, G. (Wm. Beveridge), I: 71
Biblia Sf. Castor de Coblez, miniaturi, I: 228
Bin Bir Kilisse, biserica nr. 32, I: 264
„Binecuvântați, sfinți", I: 296, 310, 323-325, 327-328, 337, II: 24, 31-32; semnificație, I: 323-327; și Intrarea Mare, I: 327-328
„Binecuvântați, sfinți îngeri", II: 24, 32
Bishop, E., I: 22-23, 67-68, 71, 84-85, 107-108, 185, II: 64, 139, 140, 142
Bocian, I., I: 22, II: 168
Bonner, C., I: 175
Borgia, N., I: 22, 52, 56, 122, 135, 138, 179, 211, 213, 215-216, 229, 245, 250, 258, 267, 287, 292, 301, 323, 332-333, 337, 344, 346, 350, 353, 365, 367, II: 12, 37, 45, 65, 69, 99, 110, 136, 145, 160, 163-164, *v.* Gherman
Bornert, R., I: 22, 37, 52-53, 55, 101-102, 214, 245, 256, 257, 258, 259, 333, 350-351, 365, II: 12, 65, 66, 132, 136, 152
Botte, B., I: 33, 67, 91, 165, 243, II: 116, 130, *v. Tradiția Apostolică*
Boulenger, F., I: 85
Braun, J., I: 293
Bréhier, L., II: 156
Brightman, F.E., I: 22, 28, 42, 52, 71-72, 80-81, 84-85, 108, 120, 137, 147, 194, 215, 313, 365, II: 50-51, 57-58, 81, 83
Brockhaus, H., II: 53
Brooks, E.W., I: 22, 125-126, 146, 155, 181, 275, II: 162
Buck, M.R., I: 293
Bulgakov, S.V., I: 22, 58, 260, 298, 357

Cabaniss, A., I: 22, 163, 170

Cabasila, *v.* Nicolae Cabasila
Cabrol, F., **II:** 114
cancelii, **I:** 261, **II:** 42, 137, 156-157
Capadocia, **I:** 129, 183, 264
Cartea de ceremonii. *v. De ceremoniis*
cărți liturgice, **I:** 5, 39, 47, **II:** 183, *v.* arhieraticon, cinovnik, diataxă, evhologhion, lecționar, mss., profetologhion, slujebnik
Cassien (Bésobrasoff), **I:** 165
castrensis, **I:** 230, 297, 309
catehumeni, **I:** 230, 297, 309
cădire, la Intrarea Mare: dezvoltări, **I:** 236-238, în Diataxa lui Filotei, **I:** 237, în Arhieraticonul lui Gemistos, **I:** 237, stadii istorice, **I:** 239-241; însoțită de formule, **I:** 238; locul și obiectul său, **I:** 232-236, în ceremonialul imperial, **I:** 235; săvârșitorul, **I:** 229-232
Catergian, J., **I:** 22, 43, 119, 143, 168, **II:** 90
Cedrenus, **I:** 9, 111, 128, 129, 183, 184, 186-187, 265
Cerniavski, V., **I:** 22, 117, 144, 298, 336
Chabot, J., **II:** 17
Chalkoprateia, **I:** 141, 283
Charles, R.H., **II:** 52
Charon, C. (Korolevski), **I:** 23, 193, 357
chinonic, **I:** 125, 129, 146, 151, 176, 184
Chiovaro, F., **I:** 295
Chiril al Alexandriei, **I:** 71, 206
Chiril al Ierusalimului, **I:** 23, 110, 123, 207, 242-243, 245, 349, **II:** 117
Chiril de Scythopolis, **II:** 99
Chosrov cel Mare, episcop de Antzevatsiq (*c.* 950-972), comentariu la Liturghia armeană, **I:** 168
CHR, **I:** 23, 35-38, 40-46, 51, 54, 56, 102-103, 114-115, 118-119, 127, 132-133, 141, 143, 191-196, 199-204, 206, 209, 211-213, 216-217, 219, 221, 230-233, 235, 239, 241, 244, 247-249, 252, 254-255, 258, 274, 286, 288-289, 300, 305, 310, 314-317, 323, 325, 327, 333-335, 337-338, 341-344, 346-347, 351-354, 360, 362-364, 366-368, **II:** 15-16, 18, 21-24, 26-27, 30-31, 34, 36-37, 55-58, 61-63, 65-67, 69-71, 75, 79-86, 90, 93, 96, 98, 101-102, 105, 107-111, 118, 121, 123, 125-126, 129, 134-136, 147-148, 151, 160, 164, 167-168; CHR arabă, *v.* Bacha; CHR armeană, *v.* Aucher, Catergian-Dashian; CHR georgiană, **I:** 141, 213, 230, 235, 239, 248-249, 255, 289, 362, **II:** 27, 55, 80, 82, 84, 148, 164, *v. Sinai Georg. 89, Graz Georg. 5*
Chronicon paschale, **I:** 87
Ciakciak, E., **I:** 120
Cinei Tale, **I:** 112-114, 128-130, 136-137, 144, 151, 153, 159, 180-188, 316
Cinovnik, **I:** 58-60, 252-253, 306, 316, 321, 329, 357-358, **II:** 34, 36, 131, 133-134, 163-164, 168-169, 196
Ciprian Țamblak, Mitropolitul Kievului (1381-1382, 1390-1406), **I:** 50, **II:** 128, 160, *v.* diataxa lui Filotei, redacția slavă; Slujebnikul Mitr. Ciprian (*Moscova Sinod Slav. 344*)
Clark, K.W., **I:** 44

Cochlaeus, I: 23, 40, 80, 115-116, 139-141, 143, 194, 246, 269, 276, 289, 292, 330, 355, 359, II: 22, 34, 55, 65-67, 80-82, 84, 112, 118, 136, 147, 150-151, 160, 164, 196
Codrington, H.W., I: 23, 155, 218, 275, 343, II: 37, 162
coliturghisire, poziția liturghisitorilor la Liturghie, I: 40-42, II: 40-45
comentarii liturgice, I: 51, 168; *v.* Gherman, Maxim, Nicolae Cabasila, *Protheoria*, Ps.-Sofronie, Simeon al Tesalonicului
concelebrare, I: 247, 289, II: 17, 173
condac, I: 341
Connolly, R.H., I: 22-23, 75, 96, 122, 123, 171, 275, II: 17, 117, 162
Constantin VII Porfirogenetul, împărat (913-959), I: 53, 272, *v. De ceremoniis*
Constituțiile Apostolice, I: 23, 71, 85, 96, 102, 106-108, 110, 242-243, 287, 292, 349, II: 46, 48, 50, 52, 57-58, 69, 72, 74-75, 77-78, 86, 111, 116-117, 120-121, 130, 150, 163
Conybeare, F.C., I: 23, 135, 343, 352
Coquin, R., I: 71, 173, 208, 243, II: 130
Corbin, S., I: 23, 300, 304, 306, 312
Cottas, V., I: 23, 300, 301, 303-304
Couturier, A., I: 116, 355-357
Covel, J., I: 298, II: 153
Cozza-Luzi, I., I: 23, 81, 331
Crezul, II: 137-168; la Liturghia constantinopolitană, II: 143-145, scop, II: 145-147, și păzirea ușilor, II: 147-159; rostire, II: 159-161; și clătinarea aerului, II: 161-169, însoțită de trisaghion, II: 168-169
Cross, F.L., I: 23, 65, 109, 123, 242-243, 245

Daniel, H.A., I: 115
Daniélou, J., I: 23, 170
Darrouzès, J., I: 55, 83, 230, II: 148-149, 154
Dashian, J., I: 22, 43, 119, 143, 168, II: 90
Dawkins, R.A., I: 325, II: 53
de Boor, C., II: 158
De ceremoniis, I: 53, 87-88, 140, 235, 239, 268, 271-272, 277-278, 284, 286, II: 130, 137, 156
deputat, treapta, I: 83
Descensus Christi ad inferos, I: 169
Desnov, N., I: 24, II: 16, 32, 34
de Vinck, J., II: 90
Devreesse, R., *v.* Tonneau
diaconi, la intrarea și depunerea darurilor, I: 77, 81, 86, 104, 278, II: 58, participă doar ei la intrare, I, 94; poartă ripide, II: 87, 96; rostesc ecteniile, de pe amvon, II: 45-46; la Anafora, II: 57; cântă Heruvicul, I: 141-142, la dialogul după intrare, II: 33-37; cădesc la Heruvic, I: 229-230; păzesc ușile la intrare, I: 277
diaconale (*diakonika*), I: 45, 130, 199, 363, II: 24, 57, 66-67, 77, 111, 118, 121, 122, 125, 147-148, 150, 166
diaconicon, sacristie, I: 20, 68, 74, 78
Didascalia, I: 23-24, 71-73, 78, 85, 88, 106, 228, 243, 287, II: 117, 130
Didascalia arabica, I: 78, 106, 228, II: 130
Didron, A., II: 53
Dionisie bar Salibi, I: 145, 155
diptice, I: 77, 198, 320, II: 142, 144

Dirimtekin, F., I: 267, 269, 271, 282
disciplina arcani, I: 69
dispoziția liturgică a bisericii, I: 284; *v.* Balcani, Constantinopol, H. Eirene, H. Sophia, Siria
Dix, G., I: 24, 38, 57-58, 67-68, 71-72, 85, 93-94, 109-110, 145, 176, 227-228, 234, 243, 299, 349, II: 115, 117, 140-141, 146
Doukas, D., *v.* ediția princeps
Dmitrievski, A.A., I: 24, 42, 45, 49-51, 69, 130, 137-138, 143, 170, 175, 193, 195, 200-201, 218-219, 230, 237, 242, 246-252, 255, 257, 273, 287, 290, 292, 294, 296, 300, 302, 307-314, 317, 319, 321-323, 325-327, 329-332, 334, 336-339, 342, 354, 361, 364, II: 21, 26, 28-31, 34-35, 42, 55, 60-61, 66, 78, 89, 98, 123, 128, 133, 147-148, 152, 161, 164-165, 167, 169, 184-185, 189-193
Dölger, F., I: 284
Dorotei, stareț. I: 243
Downey, G., II: 30
Durand, P., II: 53

ectenia cererilor, I: 63-64, II: 43-86; text, II: 43-45, rostită de pe amvon, II: 45-46, la Liturghie, II: 47-48, la laude, II: 49-50, în cadrul PRES, II: 68-70; istoric, structură, evoluție: izvoare timpurii, II: 46-52, în interpretarea lui Mateos, II: 47-48, scopul original, II: 52-56, structură, II: 74-79, variante, II: 79-85; origine și localizare originală în CHR-BAS, mărturii: liturgica comparată, II: 57-63, comentariile liturgice, II: 64-66, în evhologhioane, II: 66-68, concluzii, II: 70-74, 85-86
ectenia mare, I: 132, II: 6, 46, 48, 55-69, 74, 79-81, 83, 85
Edelby, N., II: 90
Edictul de la Milano, I: 68
ediția princeps, a lui Doukas, I: 38, 50, 112, 237, 256, 290, 315
Edmonds, R., I: 63
Efrem, I: 228
Eftimie de Tîrnovo, I: 50, II: 195
Egeria, I: 99, 110, 228, 333, II: 48
energumeni, II: 46, 48, 54
Engberding, H., I: 24, 37, 215, II: 50, 53-54, 72, 77-78, 104, 108-111
Engdahl, R., I: 43, 114, 116, 139, 141, 143, 223, 231-232, 288, 300, 332, 354, 364, II: 26, 31, 34, 46, 84, 120-121, 124, 129, 131, 160, 190, *v. Karlsruhe EM 6*
Epifanie al Salaminei, I: 172, II: 138
epitaf, I: 300, 303-304, 311-313, 334; origine și dezvoltare, I: 300-301, și antimisul, altar portabil, I: 301; în relație cu Intrarea Mare ca procesiune funebră a lui Hristos, I: 301-304
Erasmus, ediția CHR, I: 182, II: 20, 55, 161
Etchmiadzin, I: 167
Eusebiu al Cezareei, I: 172
Eustatie, patriarhul Constantinopolului (1019-1025), II: 155
Eutihie, patriarhul Constantinopolului (552-565, 577-582),I: 82, 100, 121, 137, 146-147, 161, 165, 173-174, 180-181, 184-188, 190, 274, 276, 287, 365, 367-368
Evagrie Scolasticul, II: 143-144
Evanghelia lui Nicodim, I: 169, 301

Every, G., I: 178, 261
evhologhion, I: 48, 100, 103, 173, 192, 194-195, 198, 235, 249-250, 310, 315, 322, 350, 362, 367, II: 30, 59, 66-67, 125, 147, 160
Evhologhionul lui Serapion, I: 349, II: 53, 56
Ex constitutionibus capitula, II: 171

Facciolati, J., II: 41
Fedotov, G., I: 65, 291
Férotin, M., II: 53
Filotei Kokkinos, patriarhul Constantinopolului (1353-1354, 1364-1376), I: 49; diataxa, I: 39, 336, II: 30, 128, 164, 166, 191, 193, 195
flabella, *v.* ripide
Fleury, C., I: 84
Follieri, E., I: 139
formule la Intrarea Mare, *v.* Intrarea Mare
Fotie, patriarhul Constantinopolului (858-867, 877-886), I: 112, 130
Freshfield, E., I: 24, 68, 262, 264-266, 285
Funk, F.X., I: 24, 71, 73, 78-79, 85, 96, 106, 108, 228, 243, 292, II: 46-49, 52-53, 56-57, 70, 72, 75, 77-79, 111, 116-117, 121, 130, 150, 163

Gabriel Qatraya bar Lipah, II: 48, 72
galicană, mesa, I: 134
Gamber, K., I: 24, 40, 134, 142, 158, 172, 287
Gavriil Severas, mitropolitul Philadelphiei, I: 298
Gemayel, P.-E., I: 97
Gemistos, Dimitrie, I: 43, 50-51, 141, 230, 237, 240, 242, 246, 249, 290, 292, 295, 297, 309, 314, 317, 323, 327, 329-332, 334, 337, 361, II: 31-32, 34, 42, 128, 133, 147, 161, 164, 167, 169, 191-193
Georgios Pachymeres, I: 273
Gesta Pilati, I: 169
Gill, J., I: 293
gineceu, *v.* locul femeilor
Giorgi, A.A.; II: 83-84
Glaue, P., II: 52
Goar, J., I: 25, 32, 40, 42, 50-51, 83, 112-115, 139-141, 143, 171-173, 182, 194-195, 218, 246, 249, 252-253, 255, 269, 276, 281-282, 289, 299, 303, 315, 317, 321, 326, 330, 337, 339, 355, 360, 367, II: 19-22, 26-27, 30, 34, 45, 59, 65-66, 78, 80-81, 83, 89, 91, 100, 104, 112, 118, 121, 128-129, 135, 147, 150-151, 160-161, 163-164, 188, 191-192; *v. Codex Pyromalus, Grott. Gb III, Paris 2509*, citate după Goar
Gogol, N.V., I: 61, 63
Golubțov, A.P., I: 25, 247, 291, 296, 329, 357, II: 131-133, 160, 167, 196; *v.* Cinovnikul de la Holmogorî
Gorski, A., *v.* Nevostruev
Grabar, A., I: 25, 86-87, 361
Granstrem, E.E., I: 25, II: 183
Grébaut, S., I: 172
Grecia, biserici prebizantine şi Liturghia din, *v.* Balcani
GRIG, I: 25, 192, 205-206, 212, 217, 219, 224, 340, II: 99
Grigorie de Nazianz, I: 84, 207, 340, II: 97
Grigorie de Nyssa, I: 172
Grigorie I Țamblak din Tîrnovo, mitropolitul Kievului (1415-1420), I: 293, II: 128

Grigorie Sofistul, II: 154
Grimsted, P.K., I: 25, II: 184
Grùmel, V., I: 362

Habert, I., I: 25, 43, 50, 141, 292, 314-315, 327, 329, II: 31, 169, 192
Hagia Eirene, I: 141, 263, 271, 283, 284; clerici de la, I: 283; schevofilachionul de la, I:271-272
Hagia Sophia, I: 38, 50, 53, 55, 65, 85, 87, 89, 140-141, 173, 263-267, 270-274, 276-278, 283-285, 360, II: 41, 61, 65, 141, 158
Hambye, E., I: 175
Hammond, C.E., I: 115, II: 84
Hammond, P., I: 67, 91
Hanssens, I.M., I: 25, 37, 67, 71, 81-82, 84, 97, 133, 147, 168, 249, 368, II: 12, 42, 89, 131, 137, 144-145, 147, 149
Hefele, C.J., I: 83
Heitz, S., II: 90
Hennecke, E., I: 169
Henotikonul lui Zenon, II: 142
Heraclie, împărat (610-641), I: 284
Heruvicul: imnuri bizantine ale Intrării Mari, I: 112-114; modalitate de cântare, I: 139-144; psalmodie antifonică originară, I: 145-161; ca refren al unui psalm, I: 161-176, ieşită din uz, I: 176-180; origine: *Cei ce pe Heruvimi*, I: 130-136, *Cinei Tale*, I: 128-129, la Ioan al Efesului, I: 181-187, *Să tacă tot trupul*, I: 137-138, *Acum puterile cereşti*, I: 136-137, adaos la ediția 2, I: 180-181, adaos la ediția 4, I: 181-187; tema, I: 121-128; variante textuale: original, I: 114-116, slavone, I: 116-117, armene, I: 118-121; alte tropare utilizate la Intrarea Mare, I: 138-139
Hoddinott, R.F., I: 25, 69, 110, 264
Høeg, C., I: 26, 47, 111, 137, 149
Holmogorî, Cinovnikul de la, I: 247, 253, 291, 296, II: 131-133, 160, 167
Horbatsch, O., I: 26, 115, 117, II: 195
Horst, J., II: 132
Hussey, J.M., I: 26, II: 13

Iacob al Edesei, I: 22
Iacov de Sarug, I: 6, 75
Iacov, episcop de Darai, II: 17
IAK, I: 26, 42, 47, 78, 81, 98, 101-102, 112-113, 115, 130, 132, 134, 138, 164, 177, 192-193, 201, 205, 206, 211-213, 215-218, 224, 274, 340, 343-345, 348, 351-354, II: 19, 27, 33, 37, 57, 61, 70, 84, 94, 96-99, 102, 104-106, 109-110, 121, 134, 149, 183; IAK georgiană, I: 211, 213, II: 99, 110
icoanele, la Liturghie, II: 159
iconostas, II: 156-157, 159; v. cancelii, perdea, uşi, altar
Ieronim, I: 6, II: 173
Ilie al Cretei, I: 80-81, 287, 367
iliton, I: 291
Intrarea Mare: *dezvoltare şi adaptare*: la Teodor al Mopsuestiei, I: 91-95; la Narsai: I: 95-96; în Constituţiile Apostolice, I: 96-97; la Ps.-Dionisie, I: 96; în *Codex Rahmani*, I: 97-99; în izvoarele bizantine, I: 99-103; în *Barberini gr. 336*, I: 103-104; *formule secundare*: depunerea darurilor, I: 329-330, aşezare pe sfânta masă, I: 330-331, acoperirea, I: 331-332, formule

individuale, I: 332-336, v. *Iosif cel cu bun chip*; cădirea darurilor, I: 337-338; formule individuale, Heruvicul, I: 308-309, *Ps. 133*, 2, I: 309, *Ps. 50*, I: 309-311; Triasgahionul, I: 311; Sanctusul, I: 311; Troparele de umilință, I: 312-313; *Ps. 23*, 7 și *Ps. 117*, 26-27, I: 320-323; *v.* „Binecuvântați, sfinți"; în textele grecești contemporane, I: 305-306; pomenirile, I: 313-320, izvoare, I: 314-315, origine și evoluție, I: 315-320; pomenirea reciprocă a slujitorilor la intrare, I: 328-329; variante georgiene și slavone, I: 341-345; variante rusești, I: 306-308; formule siriace, I: 346; *izvoare publicate*: traduceri vechi, I: 39-42, colecții, I: 42-43, altele, I: 43; manuscrise, în sinteza lui Jacob, I: 43-45, evhologhioane, I: 45-46, în descrierea lui Gogol, I: 61-63, probleme legate de folosirea lor, I: 46-47; alte volume liturgice, I: 47-48; diataxe, I: 48-51, v. diataxe; comentariile liturgice, I: 51-53; *origine*, I: 65-91, nu este ofertoriu, I: 66; teorii, I: 67-71; argumente, liturgice, I: 71-88, teologice, I: 88-89, arheologice, I: 89-90; *procesiunea cu darurile*: și structura bisericilor bizantine, I: 259-273, intrare reală, I: 274-276; traseu, I: 276-286, în *De ceremoniis*, I: 277-279, la Leon Thuscus, I: 279-282, la Theodor Balsamon, I: 282-283, în *De oficiis*, I: 283-285; participanți, I: 286-290, procesiune a diaconilor, I: 287, ulterior și a preoților, I: 288, niciodată nu participă arhiereul, I: 290; obiecte purtate, I: 290-295; ordinea procesiunii, I: 194-297; și pietatea populară, I: 198-299; ca procesiune funebră a lui Hristos, I: 301-304; studii anterioare, I: 36-38

Intrarea Mică, I: 86-87, 356, 363

Ioan al Aftoniei, imnuri, I: 125, 156

Ioan Arčišec'i, tâlcuirea Liturghiei armene, I: 168

Ioan Damaschinul, II: 19

Ioan din Biclaro, II: 142, 144

Ioan Gură de Aur, I: 17-18, 23, 35, 38, 67, 105-106, 267, 279, II: 46, 50-51, 53-54, 76, 78, 84, 98, 103, 120-121, 131-132

Ioan III Scolasticul, patriarhul Constantinopolului (565-577), I: 180, 183

Ioan IV Postitorul, patriarhul Constantinopolului (582-595), II: 151

Ioan Malalas, I: 173

Ioan Moshu, II: 99

Ioan Scolasticul, episcopul de Scythopolis în Palestina (536-550), I: 100

Ioan V Paleologul, împărat (1341-1391), I: 273

Iosif cel cu bun chip (tropar), I: 241, 296, 302, 306-307, 310, 312, 322, 329, 331-336, 340, 344

Iosif din Arimateea și Nicodim, slujirea lor simbolizată la Intrarea Mare, I: 301, 333

ipodiacon, I: 296

Ipolit, I: 66-67, 71, 96, 172, 243, 287, II: 116, 130, v. *Tradiția Apostolică*

Irineu, I: 172

Isidor Pelusiotul, I: 333

Išo'yahb I, catolicos nestorian (581/2-595/6), II: 17
Italia, ritul bizantin în, I: 46, 48, 255, 267, II: 22, 37, 147; v. Nicolae din Otranto, particularități otrantane, Otranto
Iustin Martirul, II: 78

înger, păzitor, de Mare Sfat (în icoane), II: 52-53, de pace, II: 50-56, în ritul mozarab, II: 53; *v.* aitesis, ectenia cererilor

Jacob, A., I: 26, 35-37, 39-46, 48-51, 54, 75, 102-103, 115, 119, 132, 139, 141, 171, 192, 194-199, 201-203, 205-206, 211, 217-219, 229-232, 235-236, 247-251, 254-257, 274, 280, 286, 288-289, 292, 295, 300, 309, 311, 314-315, 323-325, 327-328, 330-332, 341, 343, 352-354, 360-362, 364, 366-367, II: 16, 22-26, 28-29, 31-32, 34, 37, 40, 55, 66, 79, 81, 83-84, 89, 91, 98-104, 111, 118-120, 125, 129, 147-148, 151-152, 160, 163-164, 167-169, 190, 196
Jagič, V., I: 170
James, M.R., I: 169
Jammo, S.H., I: 26, 96, 99, 145, 245, 249, II: 17, 48, 57-58, 73
Janeras, S., I: 26-27, 37, 91, 122, 130, 147, 152, 157, 159, 161, 170, 175, 275, 300, 302-303, 311-312, 316, II: 9, 12, 48, 57, 59, 73, 115, 142, 162
Janin, R., I: 265, 273
Jantzen, H., I: 266
Janus Lascaris, versiunea CHR, I: 139, 315-316, 320, II: 192
Jean de Saint-André (Claude de Sainctes), I: 40, 42
Jedlička, J., I: 27, 343-344, 352
Joannou, P., I: 52
Johannisberg, versiunea BAS, I: 39, 42, 46, 80, 115-116, 139-140, 143, 194, 205, 244, 246, 248, 269, 274, 276, 289, 329, 355, 359, 362, 367, II: 22-23, 29, 34, 37, 39, 55, 65-66, 80-82, 84-85, 112, 118, 136, 147-151, 160-161, 164, 168, 196
Johnstone, P., I: 27, 293, 300-301, 303, 312
Julius Firmicus Maternus, I: 172
Jungmann, J.A., I: 27, 35, 67, 72, 76, 110-111, 123, 145, 176, 194, 217, 227, 237, II: 16, 59, 103, 109, 111, 115, 128, 130-132, 137, 140, 144, 147, 161
Justinian I, împărat (527-565), I: 184; Codul lui, I: 141
Justin I, împărat (518-527), I: 272, II: 144
Justin II, împărat (565-578), I: 128, 146, 151, 183-185, 187-188, 265, 272, II: 142-143

Kähler, E., I: 27, 163, 170
Kałużniacki, E., I: 27, 50, II: 128, 166, 195
kārōzūtā, I: 98, II: 48, 57
Karst, J., I: 178
Kekelidze, K.S., I: 27, 131, 133, II: 187
Kelly, J.N.D., II: 137-142, 144-146
Khouri-Sarkis, G., I: 60, 91, 96-98, 155, 157, 175, 176, 249, II: 131, 136, 156
Klauser, T., I: 117
Konstantynowicz, J.B., I: 156

Korliva, N., II: 132
Korolevski, C. (C. Charon), I: 357-358
Kovaliv, P., I: 27, 252, 320, 343, II: 90, 121, 124, 126, 132-133, 148, 195
Krasnoselțev, N.F., I: 27, 42, 46, 48-51, 141, 192-193, 195, 201, 210-211, 222, 235, 237, 245, 247, 249, 252, 255, 257, 275, 308-311, 314, 318, 320-324, 327-328, 330, 332, 334, 337, 348, 363-364, II: 21, 24, 26, 31-34, 55, 64-66, 68, 80-83, 88, 92, 98, 100, 112, 118, 121-122, 124, 126-128, 133, 148, 159-160, 166, 169, 188-193, 195
Krautheimer, R., I: 265, 284
Kroll, J., I: 27, 170
Krüger, P., I: 175
Kucharek, C., I: 27, 36, II: 89

Labourt, H., I: 21, *v.* Dionisie bar Salibi
Lampe, G.W.H., I: 147, II: 53
Lanne, E., I: 37, 191, 195, 205-208, 210, 212-213, 215, 233
Lascaris, *v.* Janus Lascaris
latin, ritul, I: 47; ambrozian, I: 98, 113, 136, 145, 158; roman, I: 63, 111, 121, 175, 312, II: 115, 146
Laurent, V., I: 27, 80-81, 287, 295, 367-368
Lc. 1, 35, 38b în dialogul de după Intrarea Mare, II: 23-24, 37-39
Lebedeva, I.N., II: 184
Leclercq, H., I: 83
lecționar, armean I: 177; georgian, I: 131, 162
Leeb, H., I: 28, 48, 99, 122, 126-127, 131-134, 136, 145-146, 160, 162-163, 165, 176-178
Lelyo, psalmodia de la, I: 176
Leon Thuscus, I: 41-42, 48, 115, 141, 195-196, 199, 205, 229-230, 232, 235-236, 239, 255, 279, 287-289, 292, 314, 330-332, 364, II: 25, 34, 40, 81, 84-85, 91, 100, 119, 121, 125, 129, 131, 147-149, 151-152, 160, 164, 167, 168, 190, 196
Leon V Armeanul, împărat (813-820), II: 158
Leon VI Înțeleptul, împărat (886-912), I: 130
Levy, K., I: 28, 113, 130, 136, 143, 150-151, 181-183
LEW, I: 28, 40-51, 71-72, 80, 84-85, 89, 95, 98, 101-103, 108, 112, 114-117, 120, 124, 128, 137, 143, 147, 152, 167, 188, 192, 194-195, 201, 203, 208, 212, 218, 228, 229, 233, 235, 248-249, 252, 254, 271, 274, 286, 292, 313, 314, 317, 326-327, 333, 342-343, 348, 350-352, 356-357, 363-368, II: 12, 15, 17-18, 21, 36, 50-51, 53, 55, 57-59, 67, 70, 75-76, 81, 88, 93-94, 96-98, 101-102, 104, 106-108, 110-111, 121, 134, 141, 148, 149, 160, 188
Lewis, C.T., II: 41
Lex canonica ss. apostolorum, *v.* Canoanele apostolilor
Liesel, N., II: 165
Lietzmann, H., I: 28, 68, 91, 228, 242, II: 89, 91, 96, 115
Ligier, L., I: 228, 340
Lisițîn, M., I: 302
Liturghia, arhierească, I: 40, 55, 59-62, 180, 233, 242, 244-246, 250, 253, 290, 306, 319, 356, 359-360, 362, II: 36, 65, 129, 160, 167-168

Liturghia coptă, **II:** 134, 149, *v.* Liturghia alexandrină
Liturghia preoțească la Marea Biserică, *v.* Leon Thuscus
locul femeilor în biserică, **II:** 130
Luca Chrysoberges, patriahul Constantinopolului (1157-1170), **I:** 210

Macedonia, *v.* Balcani
Macedonie II, patriarhul Constantinopolului (496-511), **II:**140-141
Mach, O., **I:** 28
Macomber, W.F., **I:** 15, I97, **II:** 17, 58, 103, 149, 161, 185
Mahmud I, sultan (1696-1754), **I:** 281
Mai, A., **I:** 81
Malherbe, G., **I:** 175
Mandalà, M., **I:** 28, 36, 70, 81, 286, 350, 365, 367
Mansi, J.D., **I:** 71, 83, 85, 140, 261, 287, **II:** 21, 64, 130, 137, 139, 142, 145
Mansvetov, I.D., **I:** 28, 49-50, 367, **II:** 190
Manuil I Comnenul, împărat (1143-1180), **I:** 41
Marcellinus Comes, **I:** 140
Marcu din Otranto, **I:** 130
Mateos, J., **I:** 15, 17, 28-29, 35-37, 47, 64, 112, 126, 129, 137, 140, 142, 145-150, 161, 173, 175-176, 179-180, 182, 201, 205, 228, 229, 233, 234, 274-275, 278, 335, 366, **II:** 18, 45-49, 54-56, 58-61, 63-64, 69, 77-79, 85, 88-99, 102-105, 108, 111, 114, 147, 159
Mathews, T.F., **I:** 15, 29, 38, 86-87, 89-90, 140, 260, 262- 271, 274-275, 277-279, 282-284, **II:** 41, 45, 130, 155-158
Mattei, C.F., **II:** 190
Maximilian de Saxonia, **II:** 92
Maxim Mărturisitorul, **I:** 51, 78, 100-101, 179, 244, 350, 364, **II:** 144, 150
McNulty, P.A., *v.* Hussey
melchită, practica liturgică, **I:** 258
Mercati, G., **I:** 273
Mercenier, E., **I:** 172, **II:** 90
Mercier, B.-Ch., **I:** 29, 78, 81, 98, 102, 112-113, 130, 132, 138, 164, 192-193, 205-206, 211-212, 215, 217-218, 224, 340, 343-344, 351-354, **II:** 19, 27, 33, 37, 57, 84, 94, 99, 102, 104, 106, 109-110, 121, 149
Mesoloras, I.E., **I:** 358
metatorion (loja imperială în H. Sophia), **I:** 277, **II:** 137
metodologie, **I:** 53-54
Michl, J., **II:** 54
Migne, J.P., **II:** 30, 52, 207, 214, **II:** 12
Mihail I Rangabe, împărat (811-813), **II:** 157
Mihail Psellos, **I:** 52
Miklosich, F., **I:** 117
Milasch, N., **I:** 80
Millet, G., **I:** 29, 65, 293-294, 297, 300, 312, **II:** 25, 53
Mina, patriarhul Constantinopolului (536-552), **II:** 142
Mingana, A., **I:** 93
Missa Clementina, *v.* Constituțiile Apostolice
MK, **I:** 29, 98, 115, 208, 351, **II:** 94, 97, 134, 183
Moise bar Kepha, **I:** 275, 286, **II:** 162
Molitor, J., **I:** 213
Mommsen, T., **I:** 143-144
Mone, F.J., **I:** 29, 254, 353-354
Mopsuestia, **I:** 28, 68, 91, 93, 242
Mt. 5, 23-24 şi sărutarea păcii, **I:** 109

Muretov, S., I: 29, 42, 70, 117, 218-219, 248-249, 254-255, 299-300, 311, 313, 318, 321-322, 342-345, 353-356, 358, II: 21, 24, 32-34, 42, 134, 163-164, 188-189, 192-195

Narsai, I: 22-23, 67-68, 71, 77, 84-85, 95-97, 107-108, 110, 122-123, 171, 335, II: 17
narthex şi atrium, I: 260, 264, 268, 274, 278, 283, 361
Nau, F., II: 64
Nautin, P., I: 172
Neamţ, mânăstirea, I: 61, II: 154
Nerses de Lampron, episcopu Tarsului Ciliciei (1176-1198), tâlcuire la Liturghia armeană, I: 168, 178
Nerses IV, catolicos armean (1166-1173), I: 168, 178
Nersoyan, T., I: 120
Nevostruev, K. şi A. Gorski, I: 29, 42-43, 50, 246-247, 318, 342-344, 358, 362, II: 32, 34, 121, 124, 126, 128, 133-135, 167-168, 186, 194-196
Nichifor Gregoras, I: 273
Nichifor I, patriarhul Constantinopolului (758-828), I: 81, 273, 362, 368
Nichita Choniates, I: 29, 204, 210, 214-215
Nichita Serronius, I: 84
Nicolae al Andidei, I: 52, *v. Protheoria*
Nicolae Cabasila, I: 52, 55, 83, 121-122, 214, 258-259, 289-290, 298, 316, 333, II: 12-13, 64-66, 136, 146-147, 149, 153, 160
Nicolae din Otranto, I: 41, 199, 231, 239, 288, 314, 332, 353, II: 125, 190, 196
Nicolae III Kyndiniates, patriarhul Constantinopolului (1084-1111), I: 81
Nikolski, K., I: 29, 58, 144, 357
Nikon, patriarhul Moscovei (1652-1667), I: 249, 291, 336, II: 135, 195
Nil al Ancirei, II: 99
Nimeni dintre cei legaţi (rugăciunea Heruvicului), origine, I: 205-206; argumente liturgice, I: 205-206, patristice, I: 206-208; text, 209-216; alte rugăciuni echivalente, I: 217-219; textul receptus şi variate textuale, I: 221-226; titlul, I: 192-193; element târziu, I: 193-200; istoric, I: 200-204, varianta italiană, I: 201-202, constantinopolitană, I: 202-203, adaptare, I: 203-204
Noret, J., I: 115

Ὁ ἐπισκεψάμενος ἡμᾶς, I: 218, II: 106
O'Connell, P., I: 273
omofor, I: 285
Onasch, K., I: 65, 69
Origen, I: 172, II: 52-53, 116, 129
Orlov, M.I., I: 29, 43, 117, 144, 193, 204, 211, 214, 218, 224-226, 230, 245, 247, 249, 252, 255, 317-322, 328, 334, 342-343, 364, II: 29, 32, 34, 59, 66, 80, 82, 112, 121-122, 124, 126-127, 132-135, 148, 161-162, 166-168, 188-189, 191-196
Otranto, I: 41, 46, 130, 141, 199, 231-232, 239, 288, 292, 314, 323, 331-332, 353, II: 26, 32, 125, 164, 190, 196
Ott, K., II: 90

Paladie, I: 267
Palestina, I: 40, 100, 130, 255, II: 162
Pallas, D.I., I: 30, 300, 302-303
Pangratie din Taormina, I: 273
Papadopoulos-Kerameus, A., I: 30, 47, 50, 129, 133-134, 138-139, 177, 335-336, II: 184
παρατραπέζια, I: 87
Pascal, P., I: 291
pastoforion, I: 19
Pătimirea Sfinților Perpetua și Felicitas, II: 115-116
Paulinus de Nola, I: 244
Paulinus de Tyre, I: 244
Pavel al Edesei, I: 22, 125
Pavel din Galliopoli, I: 50, 331
Pavel Silențiarul, II: 41, 157
Pavlov, A.S., biblioteca lui, I: 322, II: 186, 193
Pelargus, A., I: 30, 40-41, 115-116, 139, II: 80-82, 84, 90, 98, 112, 123, 148-149, 196
penitenți, rugăciuni pentru, II: 46, 48
perdea, de la altar, II: 155; la ciborium, II: 157
perisse, I: 150, 177, 182, 189
Persia, I: 158
Pétin, I: 40
Petit, L., I: 178
Pétré, H., I: 99, 333, *v.* Egeria
Petrides, S., I: 301
Petrovski, A., I: 30, 37, 69, 89, 249, 309, 311, 318, 320-321, 323, 327, 342-343, 345, 350-351, 353-354, 367, II: 32, 126-127, 133-135, 151, 167-168
Petru Fullon, II: 139-140
Petrus Arcudius, II: 19
Poppo, arhiepiscop de Trier, I: 40
Porfirie Uspenski, codicele, I: 46, II: 183-184, 188, 192, *v. Leningrad 226*
preanaforale, rituri: dialogul „rugați-vă, fraților", I: 63; *v.* „Rugați-vă, fraților"; ectenia punerii înainte, I: 63-64; pregătirea sfintei mese, I: 57-58; procesiunea, I: 60-61, *v.* Intrarea Mare; rugăciunea Heruvicului, I: 58-59, *v. Nimeni dintre cei legați*; rugăciunea punerii înainte, I: 64; sărutarea păcii, I: 64; simbolul credinței, I: 64; spălarea mâinilor, I: 59
pregătirea sfintei mese, I: 57
Preger, T., I: 88, 268
PRES, I: 30, 43, 111-112, 114, 124, 127, 132, 136-137, 140, 144, 147, 158, 177, 201, 215, 217-219, 238, 250, 314, 337, 344, II: 59-63, 68-71, 74, 80, 86, 98, 183
Probst, F., I: 68, II: 171
Procesiunea funebră a lui Hristos în Săptămâna Mare, *v.* epitaf
prochimen, *v.* psalmodie, responsorială
Procopius; I: 30, II: 158
proscomidiar, I: 59, 67, 90, 94, 189, 231, 233-234, 237, 240, 242, 264, 285-287, 305, 308-309, 311-312, 318, 331, 338, 351, 355, 357, 361-362, 367, II: 173
Proscomidie, I: 21, 27, 50, 70, 80, 81, 103, 233, 254, 256, 257, 292, 355-356, 358-359, 361-362, 366-368; natura sa, I: 348-350, și Gherman al Constantinopolului, I: 350-351, la Intrarea Mare, I: 353-355; relația cu pomenirile de la Intrarea Mare, I: 355-364, la liturghia arhierească, I: 356-362, preoțească, I: 355-356, invitații diaconale, I: 363-364

Protheoria, I: 52, 55, 122-124, 158, 171, 216, 286, 290, 311, 333, 367, II: 12, 64-65, 95, 121, 136, 145, 148, 151-154, 158, 164
Ps. 23, I: 161-177, 179, 186-188, 190, 225, 295, 308, 310-311, 321, 323, 328, 338, 345; ca psalm al intrării, I: 174; la sfințirea bisericii, I: 173; în apocrife, I: 172; la Intrarea Mare, I: 161, 164, 169, 171; la Paşti, I: 175; în tradiția ierusalimiteană, I: 162-163; şi armeană, I: 166
Ps. 33, I: 178, 339, II: 27, 37, 39
Ps. 42, 4, în cadrul dialogului după Intrare, I: 251, II: 32, 42
Ps. 117, 26, la Intrarea Mare, I: 328
psalmodia, antifonică, I: 148-151
psalți, I: 140-141, 148, 160, 171, 189, 284
Ps.-Codinus, I: 88, *v. De officiis*
Ps.-Dionisie, I: 30, 78, 95-96, 107, 123-234, 242-245, 250, II: 130
Ps.-Epifanie al Ciprului, I: 169
Ps.-Germanus al Parisului, I: 134
Ps.-Gheorghe de Arbela, II: 72
Ps.-Isihie al Ierusalimului, I: 172
Ps.-Proclu, II: 16
Ps.-Sofronie al Ierusalimului, I: 52, 124, 141, 290, II: 12, 16
psalmodie, antifonică, I: 145, 148-161, cu ἀκροτελεύτιον, I: I: 149, finalizată întotdeauna cu *Slavă*, I: 149, la Heruvic, I: 149; responsorială, I: 148, întotdeauna fără *Slavă*, I: 148
PTR, I: 225, II: 87, 115
Putna, mânăstirea, II: 154
Puyade, J., I: 146, 176
qestrōmā, I: 140
Quasten, J., I: 91
Quecke, H., I: 30, 351, II: 101, 104

Raes, A., I: 30, 37-38, 301, 358, II: 9-10, 13-18, 20-22, 28, 37
Rahmani, I.E., I: 30, 33, 74, 97-98, 107, 157, 160, 176, 245, 249, II: 48, 64, 130, 150
Rahner, H., I: 175
Ravenna, mozaicuri de la, I: 25, 32, 263
Raya, J., II: 90
Raymond de Montcada, I: 41
Reccaredus, regele vizigoților, II: 144-145
Reiske, J.J., I: 272
Renaudot, E., I: 30, 192, 206, 212, 219, 224, 340, II: 99, 110
Renoux, A., I: 30-31, 130-131, 138, 162, 165
Ricaut, P., I: 298, II: 163
Richard, M., I: 31, 80, 214, II: 183
Ries, H., I: 40-41
Righetti, M., I: 111, 145, 176
ripide, I: 96, 132, 155, 232, 292, 296, 297, 312, II: 42
ritul armean, I: 166, 178, 235, *v.* BAS, Heruvic, imnul Intrării Mari, *Hagiologie*; influențe bizantine asupra, I: 168-190
Robinson, J.A., II: 115-116
România, I: 61, 91, 175, 298, II: 154
Rose, A., I: 31, 170, 175-176
Rousseau, O., I: 170
rubrici, I: 20, 45-48, 51, 57, 60, 103, 143, 164, 193, 196, 198, 203, 231, 235, 244, 279-280, 299, 306, 331-332, 337, 342, 353, 357-359, II: 34, 41, 114, 118, 131, 150, 159, 161,

163, 166, 175; din evhologhioane, I: 45-46
Rücker, A., I: 145, 175
„Rugați-vă, fraților" (dialogul după Intrarea Mare): I: 63; text, II: 15-39, variante, II: 30-33, în arhieraticonul lui Gemistos, II: 31; scop, II: 33-36; în alte Liturghii, II: 16-18, ritul roman, II: 16-17, la iacobiți, II: 17, la nestorieni, II: 18; evoluție, structură, II: 20-30, origine, II: 37, schemă, II: 39; partea I, II: 20-22, partea II-III, II: 22-28, vechea formă, II: 22-25, noua formă, II: 25-28, la Constantinopol, II: 25-26, orientală, II: 27, partea III, II: 28-29, completarea textului, II: 29-30; sensul textului în Liturghia bizantină, II: 18-20, în raport cu rugăciunea punerii înainte, II: 18-19; *repartiția rolurilor*, II: 33-36, textul receptus (corect), II: 33-34, modificat, II: 34-35, în cinovnikul slavon, II: 36, și în fragmente siriace, II: 36-37; corectat în ultimul Liturghier românesc, II: 38
rugăciunea, apropierii de jertfelnic: I: 347, II: 9, 12, 112; dinapoia amvonului, I: 324, 326, II: 108; Heruvicului, v. *Nimeni dintre cei legați*; Proscomidiei, I: 218, 286, 348, 354-355, 362-364, ofertorie?, I: 347-368, la Gherman, I: 350-351, în cadrul IAK, I: 351-353, alte mărturii, I: 364-366, sinteză teologică, I: 366-368
Rusia, I: 43, 53, 90, 144, 292, 298, 329, 358; reforma din 1666-1667, I: 24, 53, 247, 253, 318, 321, 328, 345, II: 36, 160, 167, v. Nikon; *starobriadți*, I: 144

Sakkelion, I., I: 210
Salaville, S., I: 168
San Apollinare din Classe, mozaicuri, I: 228
San Clemente din Roma, fresce, I: 228
Sanctificatorum cantus, I: 131-136, 160, 162-163, 177-178
Sanctus, I: 124-125, 158, 312, II: 16, 119, 152
sărutarea păcii, II: 114-137; în tradiția bizantină, II: 117, formule însoțitoare, II: 118-135, mai ales, II: 133-135, provocarea diaconală, II: 120-123, mărturisirea treimică, II: 123-127, și *Ps. 17*, 2-3, II: 127; dispariție, II: 136-137
Să tacă tot trupul, I: 112-114, 122-125, 127, 137-138, 144, 147, 154, 159
Saturus, vedenia lui, II: 115
Sauget, J.-M., I: 56, 175, 258, 292, 346, II: 36-37, 79, 129
Saunders, E., I: 44
schevofilachion, I: 69, 80, 88, 90, 137, 142, 235-236, 261-262, 267-269, 271-273, 276, 278, 280-281, 283, 285-288, 350, 360, 367, II: 171-172
Schmemann, A., II: 153
Schneemelcher, W., I: 169
Schneider, A.M., I: 31, 69
Schneider, C., I: 31, 227
Schoell, R., I: 141, II: 99
schola cantorum, I: 278
Schönmetzer, A., II: 138
Schultz, H.-J., I: 37, 161, II: 89
Schwartz, E., II: 99, 137, 139, 142
Serapion, Evhologhionul lui, I: 349, II: 53, 56

Sevastianov, P.I., colecția de ms., II: 184
Sever al Antiohiei, I: 125, 145, 155, 275, II: 97, 162, 167
Severas, G., I: 298
sfârâmarea iadului, I: 170
sfințirea bisericii, I: 164, 173, 253, II: 83; influența asupra Intrării Mari, I: 173; rugăciune transferată la spălarea mâinilor, I: 253
sfânta masă, liturghisitorii stau împrejur, II: 40-42; cădidă la Intrarea Mare, I: 232-234; acoperită în timpul Liturghiei, II: 154-158, pregătire, I: 57-58, *v.* apropierea de jertfelnic, structura bisericii, altar
Sherbowitz-Wetzor, O.P., I: 65
Short, C., II: 41
Simeon al Tesalonicului, I: 31, 51-52, 55, 121-122, 234, 238, 245-246, 250, 286, 290, 292, 294, 298, 300, 303, 315, 333, 335-367, II: 12-13, 65, 100, 146, 153, 157, 159, 165
Simić, P., I: 138
sinod, Chalcedon (451), I: 261, II: 139, 140, 142-143; Constance (1414-1418), I: 293; Laodiceea (*c.* 363), I: 140, 287, II: 129; Neocezareea (*c.* 314-325), II: 21; Niceea I (325), II: 140-141; sub Mina (536), II: 142; Toledo III (589), II: 144; Trulan (692), I: 71, 83, 85
sintron, I: 261
Siria, structura bisericilor, I: 72, 77, 110, 129, 184, 228, 263-264, 283, II: 130, 156, 157, 162
Sis, Catolicosatul armean, I: 167
solee, I: 61, 64, 86, 140, 235, 242, 260, 261, 277-278, 281, 285, II: 45
Sonus (imn al intrării mari în ritul galican), I: 134, 158
Sophocles, I.A., I: 147
Soterichos Panteugenes, I: 206, 210
Soteriou, G.A., I: 31, 68, 300, 304, II: 156
Sozomen, I: 82, 149
spălarea mâinilor, *formule*, I: 252-255, greceşti, I: 252, slavone, I: 252-253, georgiene, I. 254-255; ieşire din uz la Liturghia preoțească, I: 256-257; *în primele izvoare păstrate*, I: 242-244, la Liturghia bizantină, I: 244-245; la Nicolae Cabasila, I: 258; momentul în care are loc: primele izvoare, I: 248-249, după secolul al XII-lea, I: 249-250, particularități italiene, I: 250-251; participanți la, I: 245-247, ritual arhieresc, I: 246, preoțesc, I: 247
Srawley, J.H., I: 32, 67, 111
Sreznevski, I.I., I: 117
Ştefănescu, J.D., I: 32, 65, 290, 293, 297, II: 25
Stephanus, H., I: 147
Storf, R., II: 91
Stričević, Dj., I: 32, 68, 86-87
Strittmatter, A., I: 32, 37-38, 40-41, 45, 103, 112, 218, 323-324, II: 55-56, 58, 60-63, 66, 69, 79-80, 83, 84, 147, II: 196
Swainson, C.A., I: 32, 42, 351, II: 69, 122, 148, 151, 189, 190
Syrku, P., II: 193

Tafrali, O., I: 300
Taft, R.F., I: 15-17, 20, 32, 56, 65, 67-68, 71, 76-77, 80, 88, 98, 103, 105, 130, 132, 139-140, 170, 217-219, 261, 349, II: 85, 130, 156

Talbot Rice, D., II: 156
Talev, I., I: 50
Tarchnischvili, M., I: 32-33, 43, 127, 129, 131-133, 135-136, 138, 158, 160, 162, 177-178, 211, 213, 249, 254, 341, 344, 352-353, II: 27-28, 34, 55, 79-80, 83-84, 99, 110, 136, 160
Teodor al Andidei, *v. Protheoria*
Teodor al Mopsuestiei, I: 33, 57, 76-77, 91, 96, 103, 105, 109-111, 122, 228, 242, 245, 259, 275, 292, 335, II: 10, 57, 117, 120, 130, 163
Teodor Citeţul, II: 139, 146
Teodoret al Cirului, I: 163, 228
Teodosie I cel Mare, împărat (379-395), I: 82
Teodosie II, împărat (408-450), I: 85
Teofan Mărturisitorul, I: 301
Teofilact al Bulgariei, II: 132, 136
Teofil al Alexandriei, I: 80, 206, 213, 215
Tertulian, I: 172, 243, II: 115-116, 132
Testamentul celor doisprezece patriarhi, II: 52
Testamentum Domini, I: 33, 74, 77-78, 88, 287, II: 130
Thibaut, J.-B., I: 47, 134, 160-161, 163-164, 177
Tikrit, Mafrianat, II: 58
Timotei Alexandrinul, Anaforaua lui, II: 98
Timotei I, patriarhul Constantinopolului (511-518), II: 140
Tipiconul de la Anastasis, v. *Stavrou 43*
Tipiconul Marii Biserici, I: 35, 112, 129, 140, 142, 144, 148, 173, 179, 190, 277, II: 61, 65
Tischendorff, C., I: 169
Tolstoi, F.A., colecţia de ms., I: 343, II: 184, 187
Tonneau, R. şi R. Devreesse, I: 33, 91, 93, 95, 109, 122, 245, 275, 292, II: 11, 57, 130, 163
Toutée, A., I: 207-208
Tradiţia Apostolică, I: 33, 67, 71, 243, 349, II: 116, 130
Trempelas, P.N., I: 33, 43, 49, 59, 171, 195-196, 200-201, 214-216, 218, 222-223, 225-226, 230, 237, 255-257, 275, 289, 290, 294-296, 299, 303, 308, 309, 311, 314-315, 319, 320-322, 328, 330-332, 334-338, 340, 364, II: 20-21, 26, 28, 30-31, 33-36, 45, 57, 63, 65, 80, 88, 112, 127, 128, 131, 133, 148, 159-160, 162-164, 166, 169, 188-191, 193-194
Troiţki, V., I: 33, 300, 303
Turner, C.H., II: 146
Tzolakides, D.I., I: 120, 167

Ulrich von Richental, I: 293, II: 128
uşi, ale canceliilor („sfinte", numite ulterior greşit „împărăteşti"), II: 25, 41, 100, 151; „împărăteşti" sau „frumoase", I: 20, 86; invitaţia la păzirea uşilor, II: 147-150, aplicare, II: 150-151; relaţia cu perdeaua lor, II: 154-156, şi „ascunderea Tainelor" la Marea Biserică, II: 156-159

Vagaggini, C., II: 54
Vaillant, A., I: 169
Valens, împărat (364-378), I: 70-71, 84-85
van de Paverd, F., I: 33, 37, 53, 67, 70, 79, 99, 106, 108, 283, II: 48-52, 55, 64, 72, 115, 117, 120-121, 156
van der Mensbrugge, A., I: 91

Varlaam Ciutînski, Slujebnikul lui, *v. Moscova Sinod Slav.* 343
Vasile cel Mare, I: 18, 21, 38, 84, 114, 181, 206, II: 55, 101, 103
Vasilisc, împărat (475-476), II: 142
Vellian, J., II: 17
Verpeaux, J., I: 30, 33, 53, 83, 175, 285, 314, 318, 161, *v. De officiis*
versiunea latină, CHR-BAS, I: 42, 52, 113, 116, 141, 182, 194, 314, 324, 353-354, 359, 367, II: 123, 136, 147, 192, *v.* Janus Lascaris, Johannisberg BAS, Leon Thuscus, Nicolae din Otranto, Pelargus, *Paris. Nouv aeq. lat.*
vest-siriană, Liturghie, II: 162-163
Vetter, P., I: 168, II: 9
Vita S. Basilii apocrypha, I: 174
Vladimir (Filantropov), II: 186
Vladimir, Slujebnikul lui, *v.* Kovaliv
Vogt, G., I: 33, 53, 86, 88, 140, 235, 268-269, 277, 279, II: 130, 137
von Balthasar, H.U., I: 33, 52, 78, 100, 108, 314, 365

Walter, J., II: 156
Walz, A., I: 40
Wardrop, O., I: 23, 135, 343, 352, *v.* Conybeare
Wardrop, O., I: 23, 135, 343, 352
Wilson, R.M., I: 169
Winkler, G., I: 14, 179, 213, II: 16
Witzel, G., I: 40

Xydis, S.G., I: 33, 140, II: 41, 45

Yelchaninov, A., I: 65

Zanetti, C., II: 62
zece fecioare, slujba celor, I: 175
Zenon, împărat (474-474, 476-491), II: 142
Zuntz, G., 26, I: 47, 111, 137, 149, *v.* Høeg

În Colecția «*Liturgica*» au apărut:

1. Juan Mateos – *Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină* (2007).
2. Ene Branişte – *Despre preoție* (2004).
3. Petre Vintilescu – *Despre poezia imnografică* (2005).
4. Teodor al Mopsuestiei – *Omilii catehetice* (2008).
5. Robert F. Taft – *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. IV: „Dipticele" (2008).
6. Juan Mateos – *Utrenia bizantină* (2009).
7. Florian Geomolean – *Manual de Tipic bisericesc ortodox* (2010).
8. Paul Meyendorff – *Taina Sfântului Maslu* (2011, 2012²).
9. Simeon Pintea – *Taina Nunții în Biserica Ortodoxă* (2011).
10. Robert F. Taft – *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. II: „Transferul darurilor şi celelalte rituri preanaforale", partea 1: „Intrarea cea Mare" (2012).
11. Robert F. Taft – *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. II: „Transferul darurilor şi celelalte rituri preanaforale", partea 2: „Apropierea de Jertfelnic" (2013).
12. John Meyendorff – *Căsătoria: perspectiva ortodoxă* (2012²).
13. Nicolas Lossky – *Teologia muzicii liturgice* (2013).

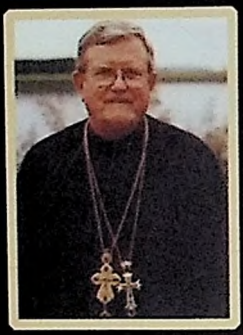
Vor apărea:

Stefanos Alexopoulos – *Liturghia Darurilor Înaintesfințite în ritul bizantin.*

Thomas Pott – *Reforma liturgică bizantină.*

Robert F. Taft – *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. V: „Riturile premergătoare împărtăşirii".

Robert F. Taft – *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. VI: „Împărtăşirea, mulțumirea şi riturile finale".



Arhim. Prof. Dr. ROBERT F. TAFT, S.J. n. 1932

ROBERT F. TAFT, S.J., s-a născut la 9 ianuarie 1932 în Providence, SUA. În anul 1970 şi-a susţinut doctoratul în domeniul studiilor creştine orientale la Institutul Pontifical Oriental din Roma, sub conducerea lui Juan Mateos, S.J. Ulterior, a urmat studii postdoctorale de filologie orientală la Universitatea din Louvain. Începând cu anul 1970 şi până în 2007 a fost profesor de liturgică orientală la acelaşi Institut. La sfârşitul anului 2011, înaintea aniversării vârstei de 80 de ani, s-a retras pe meleagurile natale, în Statele Unite.

Studiile sale academice numeroase, incluzând aproximativ 900 de titluri, dintre care peste 20 de cărţi, au fost traduse în numeroase limbi, printre care se numără limbile arabă, armeană, bulgară, catalană, cehă, olandeză, franceză, germană, greacă, italiană, portugheză, română, rusă, sârbă, slovacă, spaniolă, ucraineană etc. Dintre acestea, un loc central este ocupat de monumentala *Istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, din care face parte şi acest volum.

De-a lungul anilor a primit numeroase distincţii academice şi eclesiale. Pentru eforturile depuse în vederea revigorării vieţii liturgice, în anul 1998 a fost hirotesit arhimandrit mitrofor de către Biserica Greco-Catolică Ucraineană şi, pentru contribuţia sa la ecumenism, în anul 1999 a primit privilegiul de a purta o a doua cruce pectorală din partea episcopului ortodox ucrainean Vsevolod de Scopelos, aflat sub jurisdicţia Patriarhiei Ecumenice a Constantinopolului.

ISBN 978-606-607-016-8